LOS EVANGELIOS SINOPTIC

ANTONIO SALAS

Cursos Bíblicos / A DISTANCIA

CURSOS BI
A DIST

LOS EVANGELIOS SINOPT

Antoni

[C] PPC. Edicabi.
Editorial PPC. 1971.
Acebo, 54.—Madrid-16.—Teléfono 259 23 00.
Nihil obstat: Dr. Lamberto de Echeverría. Censor.
Imprimatur: Constancio Palomo. Vicario General.
Salamanca, 21 de marzo de 1972.
Printed in Spain. Impreso en España.
Depósito legal: M. 12.326 - 1972.
Impreso en Marsiega, S. A.—Acebo, 54.—Madrid-16.

CONTENIDO

		Págs.
I.	Cuestiones previas	11
	1. ¿Evangelio o Evangelios?	13
	2. La cuestión sinóptica	14
	3. Tradición sinóptica y formulación literaria	17
	4. Tradición sinóptica y elaboración teológica	20
	5. Teología sinóptica y exégesis bíblica.	22
II.	Los Evagelios de la infancia	25
	1. El tema y su problemática	27
	2. La infancia de Jesús según Mateo ...	29
	I. *Género literario e intención teológica*	30
	II. *El anuncio a José*	33
	III. *Los magos y la estrella*	34
	3. La infancia de Jesús según Lucas ...	39
	1) *Género literario e intención teológica*	40
	2) *El anuncio a María*	43
III.	Las tentaciones de Jesús	49
	1. El tema y su problemática	51
	2. Las tentaciones en Marcos	53
	3. Las tentaciones en Mateo	55
	4. Las tentaciones en Lucas	60
	5. Dimensión teológica de las tentaciones de Jesús	64
IV.	Los milagros evangélicos	67
	1. El tema y su problemática	69
	2. Los milagros de Jesús	71
	3. Las distintas categorías de milagros.	74

Págs.

I. *Jesus frente a las deficiencias..* 75
II. *Jesus frente al miedo ... ...* 76
III. *Jesus frente a los endemoniados.* 76
IV. *Jesus frente a las enfermedades.* 77
V. *Jesús frente al poder de la muerte. ... ...* 78
4. Dimensión teológica del milagro evangélico 78

V. LA ÉTICA DE JESÚS 83

1. El tema y su problemática 85
2. La ética del sermón sobre la montaña. 87
3. El sermón sobre la montaña como catequesis teológica 91
4. Etica y Evangelio 94

VI. PASIÓN, MUERTE Y RESURRECCIÓN 99

1. El tema y su problemática 101
2. La pasión de Jesús 103
3. La muerte de Jesús 106
4. La resurrección de Jesús 109

VII. TEOLOGÍA SINÓPTICA Y DESMITIFICACIÓN BÍBLICA 113

1. El tema y su problemática 115
2. Visión mítica y visión científica del mundo 117
3. La desmitificación evangélica elaborada por Bultmann 120
4. Intento de una desmitificación con criterio católico 124
I. *Cristo, foco desmitificador ... ...* 125
II. *Remitificación del cristiano... ...* 127
5. Hacia una teología sinóptica desmitificada 130

OBRAS DE CONSULTA

DANIÉLOU, J.: *Los evangelios de la infancia*. Ed. Herder. I
[Enfoque serio, acaso algo conservador, de estos dis
los. Libro en el que se encontrarán sugerencias de

GROOT, A. DE: *El milagro*. Ed. Verbo Divino. Estella, 1
de dimensiones muy limitadas. Ello no impide que
nuevos horizontes en esta intrincada problemática.]

JEREMÍAS, J.: *Palabras de Jesús*. Ed. Fax. Madrid, 1970.
libro está consagrada al sermón sobre la montaña
ciones muy útiles para el estudio de la ética de Jes

KAHLEFELD, E.: *El sermon de la montaña*. Ed. Verbo
1965. [Estudio con enfoque primordialmente teológ
a encuadrar en su marco adecuado la ética de Jesú

LAPPLE, A.: *El mensaje de los Evangelios, hoy*. Ed. Pa
1968. [El autor presenta los distintos temas disen
Evangelios, con un enfoque válido para la predicació
del mensaje revelado.]

LEON-DUFOUR, X.: *Estudios de evangelio*. Ed. Estela. B
[Obra muy amplia, donde su autor, con la acostun
tencia, aborda varios de los temas tratados en esta a

MUSSNER, F.: *La resurrección de Jesús*. Ed. Sal Terrae. Sa
[El acontecimiento pascual viene analizado en su d
riológico-teológica. La obra responde, pues, a las d
cadas por la crítica más exigente.]

ltto y desmitificación en el Nuevo Testamento. Ed. "Casa ia". Madrid, 1971. [En este libro viene planteada a fondo ática del mito bíblico, al que intenta dar el autor una inspirada en criterios católicos. Buena introducción para , de la teología sinóptica.]

echos de Jesús. Ed. Porto y Cía. Santiago de Compostela, n criterio equilibrado y buen sentido exegético vienen exa- el bautismo, la tentación y la transfiguración de Jesús.]

I

CUESTIONES PREVIAS

1. ¿Evangelio o Evangelios?

Estamos muy acostumbrados a centrar la esencia de la revelación neotestamentaria en torno a los *cuatro* Evangelios. No obstante, el estudio reposado de la tradición preevangélica y de la primitiva predicación oral demuestra que en realidad no existe más que *un solo* Evangelio. Este, que es fundamentalmente vida, está integrado por la figura y mensaje de Jesús de Nazaret, a quien la comunidad cristiana dio muy pronto el nombre honorífico de "Cristo".

Ello no obsta, sin embargo, a que cuatro autores distintos pretendan ofrecer una visión válida de Jesús —éste es el auténtico Evangelio—, por lo que puede con toda razón hablarse de una presentación tetramorfa de un mismo Evangelio. Así lo hizo ya Taciano, el cual en su famoso "Diatessaron" (= a través de los cuatro) quiso demostrar cómo los distintos evangelistas no hacen más que elaborar enfoques personales de un mismo y único acontecimiento: Jesús de Nazaret.

Un simple cotejo de los evangelistas demuestra que éstos relatan con frecuencia un mismo hecho o enseñanza casi con idénticas palabras. Ello ha dado motivo a que muchos cristianos se hayan formulado la siguiente pregunta: puesto que los cuatro evangelistas no hacen más que repetir la narración de unos mismos hechos, ¿no bastaría fijar la atención en la

obra de un solo autor, escogido según los gustos personales de cada lector? Nada más absurdo, habida cuenta de que cada evangelista, aunque se interese por hechos comunes, proyecta sobre los mismos una visión puramente personal. Por eso, al recibir un mismo suceso o doctrina luz desde cuatro ángulos distintos, adquiere automáticamente un sentido y significación mucho más profundos.

La diversidad de enfoque se hace patente sobre todo en el Evangelio de Juan (*Jn*). Los restantes evangelistas—Mateo (*Mt*), Marcos (*Mc*) y Lucas (*Lc*)—siguen en general la misma estructuración literaria, por lo que resulta menos fácil descubrir a veces en qué se diferencian. Tanto es así que las obras de estos tres autores reciben el nombre genérico de "Evangelios Sinópticos" (*Synopsis* = enfoque común). Ello dificulta captar la aportación personal de cada evangelista. Y esta dificultad ha suscitado a su vez en la crítica moderna una problemática bastante aguda, conocida con el nombre de "cuestión sinóptica".

2. La cuestión sinóptica.

Hace ya tiempo que intentó la crítica dar una respuesta satisfactoria a la famosa "concordia discors" (= concordia discorde) existente entre los evangelistas sinópticos. Estos suelen, en efecto, presentar idéntica estructuración de los relatos, llegando incluso a servirse de las mismas palabras, manteniendo también los paralelismos cuando aducen citas explícitas del Antiguo Testamento. Por otra parte, se observan diferencias innegables, en circunstancias que parecían reivindicar formulaciones comunes. Así, mientras unas veces se sirven de estructuraciones idénticas con palabras distintas, otras aducen las mismas palabras, siendo, en cambio, diversa la estructura. ¿Cómo explicar las armonías? ¿A qué obedecen asimismo las divergencias?

Para despejar estas incógnitas acude la crítica a la fase de la primitiva tradición oral, dominada de forma casi exclusiva por el anuncio kerigmático. Este fue paulatinamente cristalizando en fórmulas concretas que, transmitidas con todo esmero, dieron origen a ciertos documentos escritos muy rudimentarios y elementales, conocidos con el nombre de "fuentes pre-evangélicas". Todas estas fuentes se inspiraban obviamente en unos mismos hechos—Jesús de Nazaret era su protagonista—, los cuales recibían enfoques diferentes. ¿Por qué? Las necesidades concretas de cada comunidad local iban en cierto modo condicionando la forma de presentarle cuantos sucesos o enseñanzas venían atribuidos a Jesús por los primitivos catequistas. Estos formulaban los relatos teniendo siempre presentes las exigencias y urgencias de la comunidad a la que predicaban o escribían. Ello explica el que, de forma casi imperceptible, un suceso o enseñanza relacionados con Jesús fueran recibiendo formulaciones distintas, a tenor de las circunstancias concretas, que variaban en cada caso.

Estos documentos, llamados fuentes presinópticas, muestran un origen y evolución tan complicados que su estudio dista mucho de ser aconsejable, toda vez que hasta la fecha no ha proporcionado soluciones definitivas en orden a despejar las intrincadas incógnitas planteadas por la tradición sinóptica. Parece, pues, suficiente señalar las fuentes más importantes, pues ellas sirven al menos para comprender cómo cada evangelista sinóptico, a pesar de su enfoque personal, aborda los mismos temas.

Durante muchos siglos se pensó—siguiendo las directrices marcadas por San Agustín—en una dependencia mutua entre los tres evangelistas (Mateo-Marcos-Lucas). Sin embargo, un estudio más reposado de los textos evangélicos permitió pensar en la existencia de un presunto evangelio original (*Urevangelium*). Se pensó también en la preexistencia simultánea de

varios documentos. Mas tales soluciones distaban mucho de resolver los problemas. Poco tardó en imponerse la prioridad de *Mc*, con lo que se abrieron automáticamente las puertas a las más sugestivas hipótesis.

Surgió muy pronto la famosa teoría de las dos fuentes, que supone la existencia de un proto-Marcos (*Ur-Markus*) y de otro documento, integrado primordialmente por *logia* (sentencias) de Jesús, que muy bien podía ser llamado proto-Mateo o simplemente Q (sigla de la palabra alemana *Quelle* = fuente). Los tres sinópticos serían el resultado de las combinaciones a las que se prestaron ambas fuentes, complementadas a su vez con el material de otros documentos secundarios, utilizados eventualmente por los evangelistas.

Otros autores hablan de un evangelio aramaico de Mateo (*M*), el cual, en su versión griega (*Mg*), sería el documento más arcaico de cuantos ha podido recoger la tradición sinóptica. Con ello queda desplazada la primacía cronológica de *Mc*. Ello no impide, sin embargo, el que muchos críticos de hoy vuelvan a abogar por la preexistencia de una documentación múltiple, empleada por los distintos evangelistas, en cuyo caso la tradición oral habría jugado también un papel decisivo.

¿Qué decir? Se renunció de antemano a ofrecer una solución nueva. Baste con tener un ligero conocimiento de este complicado problema, pues con ello se puede al menos comprender cómo cada uno de los sinópticos, aun cuando describa hechos comunes (*concordia*), pueda darles un enfoque netamente personal (*discordia*). La preexistencia de documentos o fuentes justifica tal proceso. Téngase presente—a modo de información—que la crítica siente cada vez mayor simpatía por la hipótesis de las dos fuentes.

Hasta ahora se ha visto cómo la tradición sinóptica tiene una prehistoria bastante complicada. Mas, a pesar de todo, cada evangelista ha podido proyectar

su visión personal sobre unos mismos relatos. Ahora bien, para captar el valor y contenido auténticos de *cada uno* de estos relatos, se impone bucear ante todo en los criterios literarios por los que se rigieron los evangelistas en la elaboración de sus obras. Tal es la labor llevada a cabo, de forma casi exhaustiva, por la crítica histórico-formal.

3. Tradición sinóptica y formulación literaria.

Fueron los promotores del método morfológico (Bultmann, Dibelius, Schmidt, Albertz y Bertram) quienes, una vez terminada la primera guerra mundial, intentaron penetrar, con la ayuda de las fuentes y documentos preexistentes, en la prehistoria misma de la tradición sinóptica. Ello les permitió descubrir que cada uno de los relatos evangélicos tiene un "Sitz im Leben" (marco ambiental) específico, dentro del cual se originó y tuvo subsistencia autónoma, antes de ser integrado en la obra de un evangelista determinado. Es decir, todos los relatos evangélicos surgieron en un marco ambiental determinado y tuvieron existencia propia antes de ser utilizados por los evangelistas.

De ello se infiere que, para captar el sentido genuino de los relatos sinópticos, se impone familiarizarse con su formulación literia original. En consecuencia, esgrimiendo criterios de índole preferentemente literaria, pusieron estos críticos todo su interés en detectar—en su forma original—el sentido de cuantas narraciones fueron insertadas por los evangelistas en sus obras respectivas. Cada uno de los relatos—que recibe el nombre específico de "forma"—tiene un origen muy concreto y exige por lo mismo criterios propios de interpretación. ¿Qué hacer? Detectar el mayor número posible de "formas preevangélicas" y situarlas en su marco ambiental correspon-

diente. De este modo se podrá captar su significación original. Y, partiendo de este dato, se deberá proceder a un examen de la evolución experimentada por estas "formas", antes de ser recogidas por los evangelistas. Sólo así se conseguirá comprender su auténtico sentido, tal como aparecen en los Evangelios Sinópticos.

Bultmann es quizá quien mejor ha sabido ofrecer una clasificación de estas presuntas formas preevangélicas. Tras un minucioso análisis de carácter literario, cree oportuno agruparlas en las siguientes categorías:

1. "*Logia*".—Se trataría de una serie de expresiones sapienciales o proverbiales empleadas por Jesús, el cual desearía en estos casos imitar los métodos didácticos de los rabinos. Cf.: *Mt* 5, 3-9; 11, 5-6; 13, 16-17...

2. *Sentencias proféticas o apocalípticas.*—De ellas se habría servido Jesús para—predicando el reino de Dios—invitar a la penitencia y conversión. Con estas frases querría garantizar la salvación a cuantos se arrepintieran y el juicio condenatorio a los impenitentes. Cf.: *Mt* 5, 3-9; 11, 5-6; 13, 16-17.23...

3. "*Ich-Worte*" (*palabras personales*).—Esta categoría estaría integrada por una serie de sentencias con las cuales Jesús, aludiendo a sí mismo, pretendería poner de relieve su propia función y ministerio. Cf.: *Mt* 11, 25-30; 16, 18-19; 18, 20; 19, 28-30...

4. *Interpretaciones de la ley y normas para la comunidad.*—Con ellas increparía Jesús a los judíos a causa de sus observancias legalistas y puramente externas de la ley. Esta vendría a su vez interpretada de forma auténtica. Cf.: *Mt* 5, 21-22.27-28.33-37; 6, 2...

5. *Parábolas o sentencias parabólicas.*—Inspirándose en los métodos de los *mashalim* veterotestamentarios (ideas desarrolladas con la ayuda de alguna imagen o comparación), intentaría Jesús sintetizar sus enseñanzas, sirviéndose sobre todo de las comparaciones y las metáforas. Cf.: *Mt* 13, 16-43; *Lc* 4, 2-3; 15, 4-7...

6. *Apoftegmas* (= *preceptos o normas de vida*).—Serían narraciones en general breves, donde el hecho no refleja en sí valor histórico alguno, sino que habría sido inventado con el fin de servir de marco a alguna sentencia de Jesús. Así, en la escena de las espigas arrancadas (*Mt* 12, 1-8) todo el relato no sería más que

el molde literario elaborado en orden a poder situar la frase de Jesús: "El Hijo del hombre también es Señor del sábado". Los apoftegmas bultmannianos pueden ser de *controversia* (Cf.: *Mc* 2, 1-12; 3, 1-6; 7, 1-23) y *biográficos* (Cf.: *Mc* 6, 1-16; 10, 13-16; *Lc* 9, 57-62).

El descubrimiento de tales unidades literarias permite afirmar a estos críticos que los Evangelios Sinópticos no son biografías de Jesús. En ellos se intentaría, por el contrario, ofrecer como una síntesis del mensaje salvifico predicado por el propio Jesús. En consecuencia, los evangelistas habrían recogido cuantos elementos explotara antes la comunidad primitiva para plasmar con ellos distintas vivencias relacionadas con la existencia histórica y mensaje doctrinal de Jesús. Cada "forma preevengélica" no haría sino reflejar la formulación literaria de algún hecho relacionado con Jesús, tal como lo concibiera la comunidad primitiva. Mas de ello no se infiere que tales "formas preevengélicas" den una visión objetiva de los hechos. Se trataría más bien de una *elaboración artificiosa* llevada a cabo por la comunidad primitiva, en orden a alimentar la fe de los primeros cristianos.

Se ve, pues, cómo en tal caso la tradición sinóptica no habría recogido una versión objetiva de los hechos, sino una pura elaboración de los mismos a cargo de la comunidad primitiva. Esta sería la única responsable de cuanto sobre Jesús se afirma en los Evangelios Sinópticos. Por tanto, la imagen histórica de Jesús resulta inasequible a la luz de la tradición sinóptica. Esta se limitaría a plasmar por escrito la fe de la comunidad primitiva, la cual se interesaba de forma casi exclusiva por salvaguardar la realidad de la resurrección.

La crítica histórico-formal incurre en el error de vincular la tradición sinóptica únicamente con la fe de la comunidad primitiva. ¿Y Jesús de Nazaret? En su dimensión histórica, no interesa. Esta postura es catastrófica para la auténtica fe cristiana. Por otra

parte, la labor de los evangelistas quedaría reducida a la de unos simples compiladores que, reuniendo las distintas "formas" creadas por la comunidad primitiva, las habrían sistematizado con un orden lógico y en cierto modo también cronológico. Pero, ¿puede la labor de los evangelistas quedar limitada a la obra de compiladores? La crítica contemporánea se rebela contra tal suposición e intenta demostrar cómo cada uno de los evangelistas, al redactar su obra, se comportó como *teólogo*, consciente de su responsabilidad. En tal caso, la problemática de la tradición sinóptica entra en una fase nueva, toda vez que, para despejar las incógnitas, invita a esgrimir un criterio que—sin despreciar las aportaciones positivas de los métodos *literarios*—presente un cariz primordialmente *teológico.*

4. Tradición sinóptica y elaboración teológica

Hace casi veinte años que la crítica neotestamentaria—aun respetando los innegables valores del método histórico-formal—prefiere abordar la problemática sinóptica desde un ángulo teológico. Este nuevo método, llamado histórico-redaccional, invita a fijar la atención en las preocupaciones personales de cada evangelista en el momento preciso de redactar su obra. Es evidente que la redacción de cada Evangelio responde a motivos teológicos distintos. Marcos, por ejemplo, cuando refiere un milagro de Jesús, no tiene la misma intencionalidad que Lucas o Mateo. Cada autor ajusta todos sus relatos al fin general de su Evangelio. Este responde, por su parte, a unas exigencias muy concretas, pero de carácter primordialmente teológico. Es decir, los Evangelios, que son libros de fe, pretenden ofrecer un alimento doctrinal válido para alimentar las creencias de las distintas comunidades cristianas.

Por consiguiente, sólo captará el sentido auténtico de cada relato sinóptico quien haya penetrado antes en la intención teológica que movió a su autor a integrarlo en el conjunto de su obra. Ello explica el que la crítica contemporánea renuncie cada vez con mayor insistencia a interpretar los relatos sinópticos en conjunto, es decir, tal como los presentan los distintos evangelistas. No, cada autor, al actuar movido por preocupaciones teológicas específicas, infunde una savia muy personal sobre todos y cada uno de sus relatos, aunque éstos vengan a su vez referidos por otros autores. Es muy posible que cada evangelista los haya recibido de tradiciones preexistentes—fuentes preevangélicas—, pero ello no obsta a que, al insertarlos en el conjunto de su obra respectiva, les infunda la carga teológica que le impulsa precisamente a integrar en ella un relato determinado.

Se ve, pues, cómo la imagen histórica de Jesús de Nazaret sólo podrá ser captada de forma auténtica a la luz de la preocupación teológica de cada uno de los evangelistas. Estos, testigos personales de la resurrección, siempre que abordan un hecho o tema relacionado con la existencia histórica de Jesús, no pueden menos de contemplarlo desde el ángulo de su propia fe pascual. Y, en tal caso, aun refiriendo hechos realmente acaecidos, no se interesan fundamentalmente por su dimensión histórica, sino más bien por su sentido teológico. ¿Motivos? Muy sencillo: la tradición sinóptica no se propone recordar hechos, sino alimentar una fe que supone unos hechos históricos.

Esta metodología tiene sus riesgos. En efecto, quien pone todo su empeño en detectar la intención teológica de cada evangelista, se expone a pensar que la teología sinóptica, lejos de ofrecer una imagen auténtica de Jesús, no hace sino reflejar la idea que de él tenían *Mt, Mc* y *Lc*. Tal conclusión sólo puede ser aceptada bajo ciertas condiciones. Es preciso, en efecto, admitir que cada evangelista, además de ser un

testigo cualificado de los hechos relatados en su obra, recibe al propio tiempo una luz divina suficiente para que tales hechos respondan a la realidad. Esta deja, en consecuencia, de presentar un cariz únicamente histórico, para recibir un enfoque teológico, el cual no deforma sin embargo la realidad de los hechos referidos. Es decir, los Evangelios Sinópticos, interpretados con este criterio teológico, dejan de ser considerados como *historia* (= biografía), sin que por ello pierdan su carácter *histórico*. Se trata, en realidad, de una formulación teológica de hechos, los cuales mantienen al propio tiempo su sentido genuino (= histórico), aun cuando vengan presentados desde un ángulo teológico.

De ello se infiere que, para penetrar en la significación auténtica de un relato sinóptico, se impone contemplarlo con la óptica de su propio autor. Por tanto, se hace cada vez más apremiante la necesidad de familiarizarse con los distintos evangelistas, considerados como autores-teólogos de sus obras respectivas. Así se conseguirá, sin menoscabo de la *historicidad*, penetrar en la médula misma de cada perícopa. Por eso, en el estudio de los relatos sinópticos, se debe tener ante todo presente el enfoque teológico que sobre los mismos proyecta cada evangelista. Sólo de esta forma se llegará—así opina la crítica de hoy—a un encuentro con el mensaje revelado, capaz de dar respuesta tranquilizante a la angustia existencial que oprime a no pocos cristianos de nuestros días.

5. Teología sinóptica y exégesis bíblica

A la luz de lo recién expuesto se puede comprender que—aun cuando se apliquen criterios exegéticos—se abordarán las problemáticas con un enfoque preferentemente teológico. Un estudio, aunque so-

mero y superficial, de todas y cada una de las perícopas sinópticas resultaría demasiado prolijo. Por eso ha parecido oportuno ceñirse a un número determinado de temas, los cuales han de ser considerados en cierto modo como normativos, toda vez que los criterios empleados en su interpretación son válidos para el estudio de los restantes.

Nuestra exposición pretenderá coordinar en todo momento la teología sinóptica con la exégesis bíblica. Es decir, el enfoque teológico dado a la interpretación de las perícopas se ceñirá siempre a los datos que ofrece el propio texto sagrado. La teología sinóptica jamás ha de ser elaborada a la luz de toda la especulación dogmática posterior, sino con la ayuda que ofrecen los propios textos evangélicos, tal y como fueron comprendidos por sus autores respectivos.

De esta forma se evita un doble peligro. En primer lugar, reducir la labor exegética a una simple especulación teológico-dogmática; y limitar, por otra parte, la exégesis a una pura investigación histórico-filológica. No, la teología merece un lugar de honor, pero *sólo* si está cimentada sobre los datos que proporciona el propio texto sagrado, encuadrado en la mente de su autor.

A veces el análisis de los relatos será incluso fragmentario. Se examinarán los temas de mayor interés, en orden a que el lector pueda—tras asimilar esta metodología teológica—intentar, por su propia cuenta y riesgo, aplicar a otros relatos sinópticos los principios hermenéuticos utilizados en la interpretación de estos temas escogidos.

II

LOS EVANGELIOS DE LA INFANCIA

1. El tema y su problemática

Los acontecimientos relacionados con el nacimiento y primeros años de Jesús vienen sólo relatados por *Mt* (1-2) y *Lc* (1-2). Estos cuatro capítulos reciben en nuestros días el expresivo nombre de "Evangelios de la Infancia". Es cierto que durante mucho tiempo fueron considerados simplemente como los dos primeros capítulos del primer y tercer Evangelio. Sin embargo, el estudio literario de los Sinópticos demostró con toda claridad que los relatos de estos capítulos deben ser considerados como adiciones posteriores, insertadas por los propios evangelistas en sus obras ya terminadas, con el fin de responder así al insistente deseo mostrado por los cristianos de conocer algunos detalles sobre los primeros años de Jesús.

Los evangelistas pretendieron, pues, satisfacer con estos relatos una necesidad de carácter doctrinal y teológico. Esto plantea no pocas dificultades a quien intenta buscar precisiones historicistas en estos capítulos. Un simple análisis de los mismos pone, en efecto, de relieve algunas inverosimilitudes internas. Así, mientras *Lc* supone que María y José proceden de Nazaret, *Mt* los presenta viviendo en Belén ya desde un principio. ¿Quién tiene razón?

Existen asimismo algunas contradicciones con el resto del N. Testamento. En los relatos de la infan-

cia se supone que Jesús nació en Belén, mientras no sólo Mateo (13, 54-57), sino también Lucas (4, 16), no dudan en presentarlo como originario de Nazaret. ¿Cómo compaginar por otra parte—preguntan los críticos liberales—la concepción virginal con los *hermanos* de Jesús, tantas veces citados en los Evengelios? (Cf.: *Mt* 12, 46; 13, 55; Jn 7, 5...). Tales detalles ponen en tela de juicio la verosimilitud histórica de estos capítulos.

¿Qué decir?

En realidad, las dificultades de mayor peso son las que atentan contra la concepción virginal de Jesús, toda vez que este punto forma parte del dogma. El hecho de que Jesús haya sido concebido sin intervención directa de varón debe ser considerado como una formulación teológica, con la que tanto *Mt* como *Lc* desean presentar a los lectores su suceso *realmente* acaecido. En este punto lo que interesa salvar no es la precisión de detalles, sino la esencia del acontecimiento.

Existe, sin embargo, un número considerable de fenómenos, que no precisan ser interpretados necesariamente tal y como los presentan sus autores. Estos no intentan reproducir con detalle sucesos acontecidos unos ochenta años antes, sino más bien presentar una formulación teológica basada en hechos reales. Por lo mismo sería absurdo considerar estos Evangelios de la Infancia como una crónica biográfica. Parece más bien que los evangelistas han introducido en ellos abundantes elementos de *afabulación,* de los que se sirven para formular alguna idea de un modo más gráfico y expresivo. Ello explica al propio tiempo que aparezcan algunas contradicciones, las cuales afectan a la forma y no al fondo.

Los críticos se interesan cada vez menos por el grado de historicidad de los acontecimientos descritos en estos capítulos. Se esfuerzan más bien por captar su "Sitz im Leben" (= marco ambiental) y sobre

todo su "Sitz im Glauben" (marco de fe). No en vano se ha llegado a la conclusión de que *Mt* 1-2 y *Lc* 1-2 surgieron con el fin de responder a interrogantes de fe. Por lo mismo, sólo penetrará en su sentido genuino quien los contemple con un criterio primordialmente *teológico*. Estos capítulos son—en pequeño—un libro de fe. Es en verdad lamentable ver cómo muchos cristianos, por empeñarse en asir todo su horizonte histórico, no llegan a comprender el alcance de su dimensión teológica. Y lo que, en realidad, interesa a la fe cristiana es captar el sentido que pretendieron darles sus respectivos autores. El método histórico-redaccional, al demostrar que cada evangelista compone su obra como un autor-teólogo, invita a buscar el fondo teológico de estos capítulos.

Para ello se impone interpretarlos con un criterio tal que los ajuste a las preocupaciones teológicas de cada uno de los evangelistas. Es absurdo, por lo mismo, estudiar los Evangelios de la Infancia en conjunto. No, cada autor (*Mt-Lc*) obra movido por intenciones distintas, que debe detectar quien de verdad desea llegar a la médula misma de estos capítulos. Por eso se impone estudiar la infancia de Jesús a la luz de cada uno de los evangelistas. Estos proyectan sobre sus relatos la dinámica teológica que impera en el conjunto de su obra.

2. La infancia de Jesús según Mateo

Quien lea *Mt* 1-2 quedará ciertamente sorprendido al constatar la frecuencia con que acude el evangelista a los elementos sobrenaturales. El cristiano actual—dominado por una mentalidad científica—se resiste acudir a lo sobrenatural siempre que pueda dar una explicación natural a los fenómenos. No se olvide, sin embargo, que *Mt* no compartía nuestro pun-

to de vista. Era solidario de la mentalidad de la época. Por eso, para captar el contenido auténtico de estos relatos, es preciso encuadrarlos dentro de la mentalidad mateana.

El evangelista quería ciertamente dar una significación concreta a cada uno de los elementos sobrenaturales de estos relatos. Pero, ¿cuál era su intención? Este es el problema. Y, para resolverlo, no queda más solución que hacer lo posible por penetrar en la mente del evangelista, cuando insertó estos dos discutidos capítulos en el conjunto de su obra. Ahora bien, sólo captará su intención quien logre detectar el *género literario* y la *finalidad teológica* de *Mt* 1-2.

I. *Género literario e intención teológica.*

El estudio objetivo de estos capítulos exige acercarse a ellos sin prejuicio alguno. Jamás conseguirá familiarizarse con su contenido quien piense de antemano en mantener por todos los medios su dimensión histórica. El contenido de estos relatos depende de la intencionalidad literario-teológica de su autor. Por eso se impone plantear esta doble problemática.

Género literario.

No existe uniformidad entre los críticos. Desde luego, todos coinciden en afirmar que *Mt,* al redactar sus dos primeros capítulos, no pretendió esgrimir los criterios de un historiador moderno. Por eso, incluso quienes hablan de un posible género literario *histórico* piensan en una historia religioso-popular. El evangelista no pretendería exponer los hechos de un modo objetivo, sino en un sentido popular. Intentaría presentar una serie de hechos que llegaran al corazón, pero tocando la inteligencia. Los relatos de la infan-

cia tendrían en tal caso un fondo histórico—¿de qué profundidad?—amancrado con abundantes elementos literarios, poéticos, folklóricos, anecdóticos...

Otros prefieren hablar un presunto género *artístico*. Estos dos capítulos serían como un hermoso díptico, en el que se pretendería presentar la figura de Jesús (*Mt* 1) y su origen (*Mt* 2). Los sucesos relatados responderían a una intención artística, toda vez que con ellos no haría *Mt* sino plasmar magistralmente algunas ideas de carácter doctrinal.

En nuestros días la crítica suele hablar de un género *midráshico*, muy explotado por los rabinos de la época. Con él se intentaría presentar un suceso del presente inspirándose en relatos del pasado, tal como los ofrecía el A. Testamento y la tradición oral de los hebreos. En tal caso, el relato veterotestamentario ofrecería el marco literario dentro del cual se situaba el suceso presente que se deseaba reflejar. Ello explicaría el que *Mt* dividiera los relatos de la infancia en *cinco* episodios: genealogía (números perfectos), anuncio a José (anuncio a Ana: *1 Sam* 1-2), magos y persecución de Herodes (el faraón del Exodo), matanza de los inocentes (matanza de los hebreos en Egipto), huída a Egipto (huída de Moisés a Madián: *Ex* 2, 15ss.). Por tanto, el evangelista se habría inspirado en moldes veterotestamentarios para plasmar la infancia de su héroe: Jesús de Nazaret.

En realidad, resulta difícil saber el género literario empleado por *Mt*. Acaso fuera más acertado afirmar que no se ciñó a ningún género determinado, sino que se sirvió de cuanto creyó oportuno para mejor reflejar la infancia de Jesús. De todos modos, los patentes contactos con los temas del A. Testamento permiten pensar en un influjo muy directo del género midráshico. Lo que sí resulta claro es que el evangelista jamás pretendió relatar hechos en su dimensión histórico-objetiva.

Intención teológica.

El autor pretende demostrar que los oráculos mesiánicos del A. Testamento se han cumplido en Jesús. Para mejor inculcar esta idea, plasma sus relatos de la infancia en distintos sucesos acaecidos en la historia del A. Testamento. Por lo mismo, no se trata de leyendas, sino de *midrashim*. Y, en consecuencia, lo que interesa no es precisar qué cosa sucedió realmente, sino el sentido teológico de los sucesos expuestos.

La teología de *Mt* 1-2 tiene un carácter preferentemente cristológico: Jesús es el mesías esperado. Viene, pues, presentado como restaurador del trono de David y heredero de las bendiciones hechas por Yahvé a Abrahán. La concepción virginal no sólo subraya la dignidad del futuro libertador, sino que pone incluso de relieve la virtud y poder con que llevará a cabo su misión. Jesús viene asimismo presentado como salvador. Tal actividad queda reflejada en el relato de los inocentes, en el que se vislumbran ya los peligros que acecharán a su obra. También los magos son introducidos para significar cómo el paganismo acepta la misión de Jesús. Todas las persecuciones sirven a su vez para acrisolar la misión de Jesús, pero no para impedirla.

Es decir, desde el punto de vista teológico estos relatos ofrecen un contenido muy rico, que conviene explotar. El evangelista, más que interesarse por precisiones de carácter historicista, quiere señalar el lugar que ocupa el nacimiento de Jesús en los planes salvíficos de Dios. Cada relato, para ser captado en su auténtico sentido, debe ser examinado con un criterio teológico, que permita descubrir toda su carga cristológica y soteriológica.

Con estas observaciones previas, acaso no resulte tan difícil buscar una explicación razonable de los relatos más significativos: anuncio a José e intervención de los magos.

II. *El anuncio a José (Mt 1, 18-25).*

Esta perícopa está dominada por una idea: filiación divina de Jesús, que es el Mesías. Para desarrollarla, *Mt* introduce a José, que toma la iniciativa en todo el relato. José estaba desposado (=prometido) con María, la cual, sin haberle conocido sexualmente, concibe un niño.

La crítica suele fijarse en la *justicia* de José (*Mt* 1, 19). Y piensa que es justo precisamente porque no quiere presentar ante los tribunales a su prometida, aun suponiendo que ésta le había traicionado. Pero, en tal caso, su justicia (así lo ordenaba la ley) le hubiera obligado a denunciarla. ¿Por qué no lo hizo?

Existe a este respecto una explicación bastante lógica. Para ello se exige sólo una cosa: admitir que María comunicó a José cuanto le había sucedido. Es cierto que el texto bíblico no habla de tal comunicación. Pero, por otra parte, tampoco se dice que el ángel le impusiera silencio. ¿No parece obvio que María comunicara a su prometido las cosas maravillosas que Dios había realizado en ella? En tal caso, la justicia de José brilla con nueva luz. En efecto, José no es presentado por Mt como justo por el hecho de no haber denunciado a María, sino todo lo contrario: no acude a los tribunales precisamente porque es justo. Pues bien, ¿en qué radica su justicia? Muy sencillo: José, creyendo todo cuanto María le comunica, se considera demasiado *pequeño* para inmiscuirse en una economía divina sin que nadie le hubiera invitado. Entonces no *osa* entrar en tal economía. No quiere estorbar. Comprende que Dios realiza directamente con María cuanto se relaciona con el nacimiento del futuro Mesías. El, sin embargo, no ha recibido ninguna invitación de Dios a tomar parte en el misterio. Por eso—como es bueno—no quiere entregar a su prometida a los tribunales. Por consiguiente, la justicia de José sería como un efecto de humildad y

honradez al no querer entrar en un misterio que él acepta, pero comprende que le rebasa.

Entonces es cuando Dios —a través del ángel— entra en contacto directo con José, precisamente para invitarle a entrar en el misterio. Le dice que, aun cuando todo lo acaecido en María es obra directa del Espíritu, *también* a él se le reserva una misión específica. ¿Cuál? Imponer el nombre al niño (*Mt* 1, 21). Así Jesús recibe de José la paternidad legal y jurídica. De este modo queda justificada su ascendencia davídica, mientras por otra parte la honra de María viene salvaguardada de la mejor manera.

Se ve, pues, cómo el evangelista intenta presentar en este relato el nacimiento del futuro mesías, descendiente de David. Todo se realiza de un modo lógico. José es la clave necesaria para coordinar las posibles dificultades. Por eso, *Mt* armoniza el origen davídico de Jesús con su concepción virginal. Pero téngase presente que el fin de la presente perícopa es presentar a Jesús como mesías davídico. Y esto se lleva a cabo, *a pesar* de haber sido concebido sin intervención directa de varón. Por lo mismo la concepción virginal—introducida de una forma indirecta— tiene más fuerza en este relato mateano. El autor no puede obrar por motivos apologéticos al constatar tal fenómeno. Al contrario, tiene que hacer verdaderos malabarismos para demostrar que Jesús es descendiente de David, aun cuando haya sido concebido de forma virginal. El modo cómo ésta se llevó a cabo no viene explicitado. El evangelista no se interesa por tal detalle.

III. *Los magos y la estrella.*

Mt 2, está dominado prácticamente por el tema de la estrella. No deja, en efecto, de ser sintomático el constatar cómo los distintos relatos están perfecta-

mente engranados entre sí, siendo la estrella de los magos el resorte que pone en movimiento todo este complicado engranaje. En efecto, la estrella milagrosa provoca la búsqueda de los magos, ésta excita la ira de Herodes, la cual culmina en la matanza de los inocentes, motivo por el que la sagrada familia tiene que huir a Egipto, de donde regresa varios años después, estableciéndose en Nazaret por miedo a Arquelao. Luego, con la famosa estrella de los magos se inicia una larga peregrinación que termina en Nazaret.

Se ve, pues, cómo el elemento "estrella" juega un papel decisivo en la interpretación de este capítulo. Ahora bien, una lectura reposada del relato (*Mt* 2, 1-12) permite descubrir ciertas anomalías. En efecto, la estrella milagrosa conduce a los magos de sus respectivos países hasta el lugar del nacimiento (Belén). Pero—¡qué extraña casualidad!—, en vez de guiarles directamente hasta Belén, la estrella se *extravía* y los lleva a Jerusalén. La distancia entre ambas ciudades era inferior a los 10 kilómetros. Sin embargo, esta equivocación de la estrella fue catastrófica, pues, si no les hubiera llevado a Jerusalén, se habría evitado la ira de Herodes y sus trágicas consecuencias. Puede decirse, por tanto, que los acontecimientos de *Mt* 2 vienen provocados por un *mal paso* de la estrella.

Todo esto permite pensar en un posible sentido metafórico del elemento "estrella". Ahora bien, privando de carácter histórico-objetivo a la *causa* de todos los sucesos, ¿no pudiera pensarse que también todos los *efectos* pudieran revestir un carácter no necesariamente histórico? Es cierto que por aquellos años ocurrieron algunos fenómenos provocados por conjunciones de planetas. Pero, de todos modos, resulta difícil imaginar un cuerpo celeste que guíe a los magos de Jerusalén a Belén (10 kms.). Es posible que el evangelista se inspirara, como motivo litera-

rio, en algún fenómeno de esta índole. Pero la estrella que introduce en su relato tiene una carga teológica tan profunda que rebasa toda dimensión puramente historicista.

Y a la luz de este elemento, elabora el evangelista una serie de relatos orientados a señalar las vicisitudes sufridas ya desde un principio por el Mesías. Su infancia aparece llena de contratiempos. Pero no deja de extrañar que cada uno de los relatos responde a una situación histórica del Antiguo Testamento, aplicada a la infancia de Moisés. La tradición rabínica había especulado con profusión sobre la infancia del gran libertador de Israel. Cotejando los textos del Antiguo Testamento y las tradiciones rabínicas con los relatos de *Mt* 2 pueden descubrirse los siguientes paralelismos:

Moisés (primer salvador)	*Jesús* (salvador definitivo)
El faraón tiene noticia del nacimiento del salvador del pueblo de Israel, por medio de los magos.	*Herodes* tiene noticia del del nacimiento del salvador del pueblo de Israel por medio de los magos.
Teme el faraón y con él todo el pueblo de los egipcios.	Teme Herodes y con él toda la ciudad de Jerusalén.
Sigue la orden faraónica de matar a los niños hebreos, como consecuencia de cuanto dijeran los magos sobre el libertador de Israel.	Sigue la orden de Herodes de matar a los recién nacidos, como consecuencia de cuanto dijeran los magos sobre el recién nacido rey de los judíos.
La orden del faraón viene ejecutada.	La orden de Herodes viene ejecutada.
Moisés se libra de la muerte.	Jesús se libra de la muerte.
El padre de Moisés conoce en sueños al futuro libertador.	José conoce en un sueño (ángel) al futuro libertador.

Como se ve, los paralelismos son innegables. Acaso alguien pueda objetar que en la infancia de Moisés no se alude a una huida a Egipto. Es obvio, toda vez que Moisés vive precisamente en aquel país. No

falta, sin embargo, en la vida de Moisés una huida al país de los madianitas. Los motivos son muy distintos. Mas los paralelismos vuelven a ser palpables cuando se trata de regresar al país, por haber muerto quienes atentaban contra su integridad. Basta cotejar los textos, para ver cómo *Mt* se inspira en el patrón literario que le ofrece el relato de *Ex*.

Ex 2, 23s.	*Mt* 2, 20s.
(Tras la muerte del faraón habla Yahvé a Moisés.)	(Tras la muerte de Herodes habla Dios (ángel) a José.)
Regresa a Egipto, pues han muerto todos los que buscaban tu vida.	Regresa a Israel, pues han muerto los que buscaban la vida del niño.
Conclusión: Moisés tomó a su mujer y a su hijo y regresó.	*Conclusión*: José tomó al niño y a su madre y regresó.

De ello se infiere que *Mt*, haciendo hábil uso del género midráshico, elabora los relatos de la infancia con los moldes literarios que le ofrecen otros sucesos del Antiguo Testamento. Por tanto, sería absurdo decir que *Mt* 2 refiere escenas desprovistas de sentido histórico. Al contrario, cada uno de sus relatos refleja un acontecimiento histórico-salvífico, que se realizó en un momento determinado de la historia veterotestamentaria. Se trata, pues, de un marco literario muy adecuado en orden a presentar la infancia de su héroe.

En tal caso, cabe la pregunta: ¿hubo o no hubo magos, matanza de inocentes, huida a Egipto...? La pregunta no puede formularse en estos términos. No se trata de hechos que deban interpretarse con los solos criterios de la historia objetiva, sino con criterios histórico-salvíficos. Y así, se impone preguntarse ante todo qué cosa quiso significar *Mt* con cada uno de estos relatos. Lo cierto es que pretendió reflejar vivencias concretas de la infancia de su héroe, por lo que ofrecen un indudable sentido teológico. Y éste es el que merece especial atención.

Así, no interesa tanto precisar hasta qué punto han existido los magos cuanto detectar el mensaje teológico que *Mt* les encomienda. Y un estudio histórico-redaccional del relato en cuestión pone de relieve que la estrella debe ser considerada como la luz divina que conduce al paganismo (= magos) hacia Jesús. Pero el mundo pagano sólo podrá llegar al encuentro con el mesías, una vez que éste haya sido rechazado por el judaísmo oficial. Y tal es el motivo por el que *Mt* alude a un encuentro previo del paganismo (= magos) con el judaísmo (Herodes-Jerusalén). Una vez que éste no acepta al mesías, entonces la luz divina (= estrella) puede conducir al paganismo hasta el lugar mismo donde se encuentra el mesías esperado (= Belén).

Todos los demás relatos (matanza de inocentes, huida a Egipto...) no tienen más finalidad que seguir demostrando cómo el mesías esperado sufre ya desde un principio persecuciones patentes por parte del pueblo judío. ¿Y cómo plasmar mejor esta vivencia que acudiendo a la infancia de Moisés, que tanto tuvo que sufrir por parte de las autoridades egipcias? El patrón literario es el más adecuado para reflejar un mensaje teológico que responde a una realidad auténtica. Se trata, pues, de sucesos pertenecientes a la historia salvífica y expuestos con criterio teológico. Esto permite penetrar mucho mejor en la médula misma de los acontecimientos, los cuales pierden acaso algo de su presunta dimensión historicista, pero ganan enormemente en profundidad doctrinal. Y ésta es la que cuenta en orden a alimentar la fe cristiana.

De lo dicho se infiere que los elementos (ángeles, revelaciones, sueños...) deben ser considerados como medios válidos para reflejar verdades de carácter teológico. Para introducir tales elementos hace *Mt* uso abundante de la *afabulación,* pues así se lo permite el género literario utilizado en estos relatos. Los ele-

mentos fantásticos no son más que el marco literario adecuado para encuadrar una verdad de carácter teológico-doctrinal.

3. La infancia de Jesús, según Lucas.

Una simple confrontación de *Lc* 1-2 con los correspondientes capítulos de *Mt* demuestra que ambos evangelistas, aunque aborden el mismo tema, esgrimen criterios muy distintos. Así, para *Lc* no es José quien protagoniza las escenas, sino María. La infancia lucana es considerada por muchos autores como el Evangelio de María.

En estos relatos se observan muchos menos elementos fantásticos que exijan una intervención sobrenatural. Generalmente todo sucede de un modo lógico y en cierto modo natural (sin que por ello se excluyan las intervenciones sobrenaturales). *Lc* suele ser considerado como el historiador por excelencia. Ello no indica, sin embargo, que en estos capítulos sea preciso buscar precisiones historicistas.

Carece de fundamento la hipótesis según la cual *Lucas* reflejaría los hechos con objetividad, pues los habría recibido directamente de María. Esto es muy sugestivo. Pero ¿cuándo convivió Lucas con María? Es algo que ofrece muy poca verosimilitud. No obstante, un estudio filológico de estos capítulos demuestra que en ellos se refleja un fondo de origen aramaico, que responde muy bien a las directrices de la teología joánica. En tal caso, se explicaría que *Lc* recogiera la información en algunas fuentes de círculos joánicos (Jesús encomendó a Juan el cuidado de María), por lo que las escenas vendrían protagonizadas por la madre de Jesús. *Lc* no haría sino acomodar el contenido de las fuentes joánicas a su propia intención teológica, por lo que recibirían la dimensión específica de su género literario.

1) *Género literario e intención teológica.*

Toda la obra lucana (*Evang-Hech*) muestra una clara preocupación de carácter histórico-salvífico. Por ello *Lc* se muestra como un historiador preocupado por dar verosimilitud a sus relatos. Ello no obsta, sin embargo, a que se sirva de un género literario propio, que dista mucho de responder a las exigencias de la historia contemporánea. Además, la formulación literaria no es sino el armazón sobre el que cimenta su propia concepción teológica. Ambos puntos merecen cierta consideración.

Género literario.

*Estos capítulos, aunque con mayor resabio histó*rico que los correspondientes de *Mt,* no pueden ser considerados como una crónica detallada de los sucesos. Es evidente que su autor se sirvió en ellos de algún género literario. Para comprobarlo, basta comparar las infancias de Jesús y Juan Bautista. Ambas presentan un esquema literario común. Por eso no es osado afirmar que el evangelista se sirve de la infancia del bautista como patrón literario apto para presentar el nacimiento de su héroe. Este no presentaría, por tanto, una dimensión preferentemente historicista, pues estaría formulada en el molde que le ofrecería su patrón literario, el cual se inspiraría a su vez en temas veterotestamentarios.

Todo ello permite afirmar que *Lc,* aunque preocupado por la dimensión histórica, se muestra como un artista consumado, al pretender encuadrar la infancia de Jesús en un díptico magistral, siendo Juan Bautista el co-protagonista del mismo. El eco veterotestamentario que se descubre en *todos* los relatos invita a pensar asimismo en el género midráshico, empleado con tanta predilección por *Mt.* El tercer evan-

gelista haría un uso distinto del *midrash,* toda vez que se esfuerza por ajustarlo a un contexto que refleje, a grandes rasgos, la dimensión histórica de los sucesos descritos. Sin embargo, lo que realmente le interesa es su significación teológica. Para captarla, se impone bucear en la intencionalidad teológica del propio autor.

Intención teológica.

La teología de estos capítulos es bastante complicada, puesto que su autor se mueve en planos distintos. Así, mientras enuncia algunas verdades de carácter histórico (nacimiento en Belén, purificación en Jerusalén...), otras presentan una clara dimensión doctrinal (mesianismo de Jesús, concepción virginal...). Existe además un número considerable de verdades que vienen afirmadas sólo de un modo implícito o incluso mediante unas insinuaciones hechas por el autor a la luz de los datos que le proporcionan algunos relatos o frases del Antiguo Testamento.

De todo ello se infiere que en la teología de *Lc* 1-2 puede distinguirse un triple plano:

La llamada teología *explícita* está integrada por cuantas verdades vienen afirmadas de una forma directa. Todas ellas giran en torno al misterio de la encarnación. *Lc,* sirviéndose de varios episodios narrativos, quiere introducir a su héroe Jesús. Los sucesos relacionados con el bautista son contrastados con cuanto se refiere a Jesús. La grandeza de María viene asimismo señalada, pues juega un papel muy importante en el nacimiento de Jesús (madre del mesías, madre del Hijo de Dios, esposa del Espíritu...) Y todo ello sirve para que *Lc* pueda encuadrar el nacimiento sorprendente de Jesús.

Otras verdades son aducidas sólo de un modo *implícito.* Así, los paralelismos entre los personajes son

no sólo una filigrana de orden estético, sino también un artificio teológico para señalar las diferencias que separan a los personajes comparados. Los anuncios a Zacarías y María ponen de manifiesto la superioridad del mesías con respecto a su precursor. Todas las comparaciones tienden a resaltar la dignidad de los dos protagonistas: Jesús y María. Así, con el fin de poner de relieve la fe de María, no duda el autor en aludir a la incredulidad de Zacarías. Para inculcar el carácter sobrenatural de la vocación de María y, por tanto, del misterio de la encarnación, imagina a Isabel retirada durante cinco meses... Todas estas comparaciones evidencian—si bien de un modo implícito—la dimensión teológica de cuanto *Lc* pretende resaltar.

Tampoco hay que olvidar la teología contenida en las simples *alusiones,* inspiradas en los contactos con el Antiguo Testamento. Así, el anuncio a Zacarías está plasmado en los datos que proporciona el Antiguo Testamento sobre el nacimiento de Samuel. A la luz de estos paralelismos alusivos se ve que Jesús viene presentado como el Israel escatológico, que Zacarías e Isabel son considerados como el nuevo Abrahán y la nueva Sara, que el bautista viene a ser el segundo Samuel. El fondo veterotestamentario aparece también en la figura de María, la cual es la realización de la "hija de Sión", expresión con la que la tradición veterotestamentaria solía designar a la comunidad mesiánica (cf. *Sof* 3, 14-18; *Joel* 2, 21-27; *Zac* 2, 14...).

Toda esta dimensión teológica, encuadrada en su correspondiente marco literario, invita a buscar en la infancia lucana un profundo contenido doctrinal, que rebasa la simple interpretación historicista. El relato de mayor compromiso es sin duda el que se refiere al anuncio a María (*Lc* 1, 26-38). Por eso, se intentará examinarlo con los critérios teológico-literarios detectados en estos capítulos de *Lc*.

2) *El anuncio a María* (*Lc 1, 26-38*).

Esta perícopa ha planteado no pocas dificultades a los exégetas. Su interpretación continúa siendo problemática. No obstante, la crítica contemporánea invita a buscar lo que pudiera denominarse un "clima de ambientación". Y así, al fijarse en el diálogo mantenido entre el ángel y María, constata que lo realmente interesante es el *mensaje* comunicado por Gabriel a la doncella de Nazaret. Tal observación merece ser tenida en cuenta, puesto que los cristianos suelen con frecuencia fijarse más en las plumas de ángel (¿tendría plumas?, ¿tendría alas?) que en el contenido auténtico de su mensaje.

El diálogo puede muy bien ser considerado como una escenificación literaria para encuadrar un mensaje real. En tal caso (aunque no se excluye la posibilidad de un diálogo externo) todo pudo haber muy bien acontecido en el foro interno de María. Lo que importa, en realidad, es salvaguardar la esencia del mensaje comunicado por el ángel, el cual es el verdadero protagonista de todo este relato.

No faltan plausibles esfuerzos de la crítica por señalar que la estructura literaria del diálogo responde al modo como la tradición veterotestamentaria acostumbra a presentar las angelofanías. Los paralelismos son sobre todo claros, si se compara la perícopa en estudio con el anuncio a Gedeón (*Jue* 6). ¿Qué sentido dar, pues, al desarrollo de la acción dialogada, expuesta con tanto esmero por *Lucas?* Para responder a esta cuestión es preciso ir por partes.

El saludo.

El ángel saluda a María con estas palabras: *Ave, gratia plena*. La opinión tradicional ha creído descu-

brir en este saludo una alusión clara a la concepción inmaculada de María. Conviene aclarar una cosa: esta expresión, interpretada a la luz de toda la especulación dogmática, permite vislumbrar una alusión al dogma en cuestión. Pero, analizadas las palabras desde el punto de vista exegético, no justifican tal afirmación. En realidad, *ave* es un simple saludo, que corresponde al *chaire* griego y muy parecido también al *shalom* hebreo. Era la fórmula normal de saludo, que correspondería a nuestro: *hola*.

Asimismo *gratia plena* nada dice—en sí—sobre la plenitud de gracia, pues la palabra griega (*kecharitomene*) puede muy bien traducirse por *privilegiada* o *agraciada*. Por tanto, en estas expresiones se encierra el simple saludo dirigido a una doncella que ha sido elegida por Dios para algo grande.

Turbación de María.

Piensan muchos que la doncella de Nazaret se ruborizó al saberse sola ante un joven. Nada más absurdo (¿tienen sexo los ángeles?). La explicación razonable permite considerar el miedo como una reacción lógica ante un contacto inesperado con la divinidad. La tradición veterotestamentaria atestiguaba que nadie podía ver a Dios impunemente; por eso cualquier encuentro con lo divino causaba un lógico temor.

El ángel conforta a María: *no temas* (= *deja ya de temer*). Acto seguido le anuncia el *hecho* de la encarnación: María concebirá y dará a luz un hijo, a quien pondrá por nombre Jesús. No deja de ser sintomático que *Lc* asigne a María la imposición del nombre, misión que *Mt* reserva a José.

Hasta aquí todo transcurre de la forma más normal. El ángel se limita a anunciar un hecho portentoso. La dificultad radica en el *modo* de realizarse

este hecho, puesto que plantea la tan discutida problemática de la concepción virginal de Jesús. Para introducir este tema, *Lc* pone en labios de María una pregunta (1, 34) directa, que ha dado lugar a un sinfín de discusiones y controversias.

La pregunta de María

¿Cómo se hará esto, puesto que no conozco varón? (Lc 1, 34). Muchos críticos suponen que esta frase connota un voto o propósito de virginidad por parte de María. Esta no podría comprender en tal caso cómo, conservando su virginidad, se realizaría cuanto el ángel acababa de comunicarle. Tal explicación parece hallar cierto apoyo en el texto. Incluso son muchos los autores contemporáneos que siguen aceptando esta interpretación.

Otros, en cambio, buscan nuevas vías de solución. Así, proponen traducir la frase de la siguiente manera: *¿Cómo se hará esto, puesto que en tal caso no debo conocer varón?* María habría tenido presente la famosa profecía del "almah" (*Is* 7, 14) y, en consecuencia, comprendería que—para ser madre del mesías—debía permanecer virgen. Esto se ajusta, sin embargo, muy mal con toda la tradición judía, pues no se sabe que ninguna muchacha pensara que, para engendrar al mesías, debía abstenerse del matrimonio. El propósito de virginidad es algo que difícilmente puede conciliarse con la mentalidad judaica. Queda siempre la posibilidad de que Dios se lo inspirara directamente a María. Pero el texto sagrado nada dice de inspiraciones privadas.

La economía del relato parece invitar a poner toda la fuerza en la fe y abandono de María *(hágase tu voluntad)* en brazos de Dios. Se puede incluso preguntar: si María hubiera hecho por propia iniciativa un voto de permanecer virgen, ¿sería acaso más perfecta que entregándose *incondicionalmente* en

manos de Dios? Es cierto que Dios había determinado que la madre del mesías fuera virgen. Por tanto, María—con su abandono total—había aceptado ya de un modo implícito la virginidad. Quien acepta lo más, acepta también lo menos. Así, adquiere la actitud de María una dimensión mucho más profunda. Brilla, en efecto, con toda nitidez su fe, su humildad, su confianza en Dios, en un Dios que había dispuesto hacerla madre sin detrimento de su virginidad.

Pero en este caso ¿cómo interpretar la pregunta formulada por María? Algunos críticos proponen a este respecto una explicación que parece convencer. Para ello conviene no olvidar que *todo* el diálogo puede ser considerado como la estructuración literaria de un mensaje teológico. Y, además, el auténtico protagonista del relato es el ángel. Por tanto, la pregunta de María (*Lc* 1, 34) debe ser interpretada a la luz de la respuesta del ángel (*Lc* 1, 35). *Lucas* pondría este interrogante en labios de María con el fin de introducir el tema sobre el *modo* de realizarse el misterio, expuesto con las palabras de Gabriel (v. 35). Luego la pregunta no sería más que un artificio de carácter literario, con el que *Lucas* establecería un nexo lógico entre el *hecho* (1, 31-33) y el *modo* (1, 35) de la encarnación.

La respuesta del ángel.

Gabriel dice claramente que la concepción se realizará sin intervención directa de varón. El Espíritu divino lo suplirá. La presencia de Dios viene simbolizada con la sombra divina que cubre a María. La fuerza de Dios cruzará de tal forma a la doncella que ésta quedará automáticamente encinta. En esto consiste precisamente el misterio.

María concebirá al "Hijo de Dios". Este concepto es muy frecuente en el Antiguo Testamento, donde suele aplicarse a una persona o grupo (Israel) peculiar-

mente amados por Dios. La expresión, interpretada en su texto exegético, no alude directamente a la naturaleza divina de Jesús. Señala tan sólo su carácter mesiánico.

¿Comprendió Maria toda la profundidad del misterio que se acababa de realizar? Es cierto que Dios se la pudo revelar, pero esto no se infiere del texto. Parece más bien que captaría cuanto Dios juzgó oportuno para que pudiera dar de un modo consciente su "fiat" de abandono total. Conoció sin duda que iba a ser madre del mesías esperado y que, para ello, no precisaba concurso de varón. Pero del texto no se infiere que comprendiera en aquel preciso momento que el mesías era Hijo de Dios por naturaleza. Cuando *Lucas* compuso el relato, esto era ya del dominio público, pero en el momento histórico de la anunciación, no.

De todo ello se infiere que los relatos lucanos de la infancia se rigen por unos criterios propios, orientados a resaltar la dimensión teológica de los sucesos referidos. El caso de la anunciación es típico y en cierto modo normativo, toda vez que en él queda plasmada la preocupación del evangelista. Este—aun con un enfoque mucho más orientado hacia la verosimilitud histórica—se interesa de forma preferente por señalar el mensaje teológico de cada relato. Estos giran en torno al misterio de la encarnación, expuesto en ellos de un modo mucho más directo y profundo que en los correspondientes relatos mateanos. Ambos evangelistas, aunque desde puntos de vista distintos, ofrecen una visión teológica del nacimiento e infancia de Jesús, por lo que los "Evangelios de la Infancia" ofrecen un auténtico contenido de fe. Ambos evangelistas, formulando sus relatos con criterios propios, dan una visión de los sucesos no sólo bastante más amplia, sino también en cierto modo complementaria.

III

LAS TENTACIONES DE JESUS

1. El tema y su problemática.

Este relato viene transmitido por los tres sinópticos (*Mc* 1, 12-13; *Mt* 4, 1-11; *Lc* 4, 1-13). Y, por pertenecer a los sucesos comprendidos entre el bautismos y la ascensión, pudo muy bien haber formado parte del kerigma primitivo. La crítica histórico-redaccional, al poner de relieve las peculiaridades teológicas de cada evangelista, invita a esbozar nuevos intentos de solución por lo que respecta a las tentaciones de Jesús.

La opinión tradicional (tentaciones = relato netamente histórico) topa cada vez con mayores dificultades exegéticas. Resulta, en efecto, difícil admitir que las *tres* tentaciones ocurrieran en los términos con que las describen los evangelistas. En ellas aparecen abundantes elementos, cuya dimensión simbólico-teológica no puede ser contestada. Así ¿cómo pensar en la existencia de una montaña, desde cuya cima pudieran verse *todos* los reinos del mundo?

De esto no se infiere que el relato de las tentaciones pretenda plasmar un suceso ficticio. Difícilmente hubiera asignado el cristianismo primitivo (tan interesado por ensalzar la figura de Cristo) estas experiencias a Jesús, caso de no responder a alguna realidad auténtica. Por eso son cada vez más los autores dispuestos a descubrir en estos episodios una vivencia real de Jesús, que sin embargo los evangelistas

describen con un lenguaje simbólico y a veces incluso imaginario. En este caso, lo importante consiste en comprender la significación teológica de esta experiencia, que responde sin duda a un momento vivencial de la vida de Jesús.

Captar el sentido profundo de estos relatos no es tan fácil como pudiera parecer. Para lograrlo, invita la crítica a estudiarlos en función de las preocupaciones de cada evangelista. Y ello supone a su vez, como labor previa, establecer un orden lógico-cronológico entre las tres versiones que de este hecho presentan los sinópticos. Un análisis superficial pone ya en evidencia cómo *Mc* presenta en este caso un enfoque muy distinto al dado por *Mt* y *Lc*.

Esto abre las puertas a una doble posibilidad. Pudiera, en efecto, haber sucedido que *Mc* hiciera un resumen de cuanto los otros evangelistas, reflejando con mayor fidelidad el contenido de sus fuentes, exponían con más detalle. Por el contrario, *Mt* y *Lc* habrían ampliado con la ayuda de otras fuentes (*Q*) el material que *Mc* sólo de un modo vago y muy general insertara en su Evangelio. La crítica simpatiza cada vez más con esta segunda hipótesis, con lo que la prioridad cronológica de *Mc* queda suficientemente garantizada.

Ahora bien, sólo a través de la triple tradición sinóptica (*Mc-Mt-Lc*) se podrá penetrar de forma auténtica en la médula misma de estos relatos. Y es por ello que la crítica invita cada vez con mayor apremio a examinar las tentaciones de Jesús desde el punto de vista de cada autor sagrado. Esto exige cierta familiaridad con su preocupación literaria e intención teológica, aspectos que ponen a su vez de relieve el fin de cada evangelista al insertar en su obra respectiva las tentaciones de Jesús.

2. Las tentaciones en Marcos

El segundo evangelista se limita a decir que Jesus fue impulsado por el *Espíritu* al *desierto,* donde permaneció *cuarenta días,* siendo tentado por *Satanás* (*Mc* 1, 12-13). Intervienen, pues, dos fuerzas antagónicas que actúan sobre Jesús: El Espíritu que lo lanza al desierto y Satanás, que lo tienta.

Protagoniza la escena el mismo Espíritu que acaba de descender sobre Jesús en el momento del bautismo. Por eso son muchos los autores que se esfuerzan por señalar los nexos que median entre ambos acontecimientos (bautismo-tentaciones). Otros, en cambio, niegan toda ilación, dado que en ambos momentos el Espíritu no ejerce la misma función. Esto no es muy exacto. *Mc* no señala, en efecto, ninguna relación entre la acción del Espíritu y el hecho mismo de la tentación. Por eso, parece obvio que el Espíritu, tras haberse posado sobre Jesús en su bautismo para ungirle como mesías-profeta, lo siga guiando en la realización de su ministerio profético. Este va precedido por una preparación, en la que *Mc* supone que Jesús es tentado. Existe, por tanto, cierto nexo lógico entre el bautismo y la tentación, tal como la presenta *Mc.*

Ahora bien, sólo captará el sentido genuino de las tentaciones de Jesús quien examine a fondo los elementos utilizados por el evangelista para describirlas. Y es innegable que *todos* ellos (desierto-cuarenta días-tentación) encuentran claros paralelismos en la tradición veterotestamentaria. Así vemos cómo aparecen también en el Deuteroisaías, cuando intenta describir el itinerario del pueblo a través del desierto: "Es el Espíritu de Yahvé quien se convierte en guía del pueblo a través del desierto" (*Is* 63, 13 ss.).

Puede decirse incluso que el hecho mismo de ser conducido Jesús al desierto corresponde a la forma cómo condujo Yahvé al pueblo durante el Exodo:

"Acuérdate de todo el camino que Yahvé tu Dios te ha hecho andar durante estos cuarenta años en el desierto para humillarte, probarte..." (*Dt* 8, 2). Esta correspondencia temática invita a preguntarse una significación teológica del concepto "desierto".

Parece claro que *Mc*, al introducir el "desierto" en su relato de las tentaciones, se inspira en motivos veterotestamentarios. Interesa, pues, saber qué significación acuerda el A. Testamento a este concepto. Un estudio somero de los textos demuestra que mientras unas veces suele connotar simplemente la tierra desolada e inhóspita (*Dt* 1, 19; 32, 10...), otras indica más bien el lugar donde moran los demonios (*Is* 13, 21; 14, 23...). Por tanto, el desierto puede ser considerado como un lugar de prueba, donde el hombre queda desprovisto de ayuda y está a merced de las fuerzas desencadenadas, que actúan violentamente sobre él (Cf. *Os* 2, 5-15).

Según esto, ¿qué cosa quiere significar *Mc* con el tema del "desierto" introducido en su relato? Algunos piensan que el evangelista lo asocia con el lugar donde habitan los demonios. Sin embargo, contra esta interpretación choca la teología de *Mc*, puesto que suele considerar el desierto como el lugar preferido por Jesús para entregarse a la oración (Cf. *Mc* 1, 35. 45; 6, 31ss.). Acaso cabría pensar en que el evangelista ha querido asociar ambos temas.

Mc da a entender que Jesús fue tentado durante cuarenta días, mientras los demás evangelistas sitúan las tentaciones al fin de los mismos. Es muy posible que con ello quiera nuestro autor aludir a las tentaciones sufridas por el pueblo de Yahvé durante sus cuarenta años de peregrinar por el desierto.

Ahora bien, en el Exodo quien tienta es Dios, mientras *Mc* presenta a Satanás como tentador. Esta anomalía no resulta difícil de explicar. La tradición veterotestamentaria permite comprender este cambio. En efecto, el judaísmo preexílico—tremendamen-

te monoteísta—atribuía a Dios cualquier acción que rebasara las posibilidades humanas. Pero, después del exilio, gracias al influjo del parsismo, se desarrollaron las ideas dualistas, en virtud de las cuales todo lo considerado perjudicial para el hombre era atribuido al demonio. Así, las tentaciones fueron quedando reservadas a Satanás (Cf. *2 Sam* 24, 1/ *1 Cro* 21, 1-2). *Mc,* solidarizándose con la mentalidad dualista, introduce al diablo como protagonista de las tentaciones.

¿Por qué imagina el evangelista a Jesús rodeado de fieras? Muy sencillo: se inspira en el vaticinio de *Is* 11, 6-8 y pretende indicar que con Jesús se ha cumplido la expectación mesiánica. El reino ha llegado ya y la cohabitación de Jesús con las bestias del desierto es un signo elocuente de su llegada.

Queda, pues, de relieve el significado mesiánico de este relato. Todos los detalles pretenden demostrar que Jesús, siendo tentado por el demonio, repite la experiencia del antiguo Exodo, preparándose así para iniciar su ministerio, cuya finalidad es sin duda derrotar al príncipe del mal (= nuevo Canaán) para introducir al hombre en el reino de Dios (= nuevo Israel).

3. Las tentaciones en Mateo

Se ha visto cómo *Mc* se inspira en los relatos del Exodo. Esto aparece más claro en *Mt,* ya que éste pone en labios de Jesús tres frases tomadas literalmente de *Dt.* El evangelista alude a una triple tentación, de la que Jesús sale triunfante. Para rechazar las acechanzas diabólicas, *Mt* hace responder a Jesús con expresiones bíblicas. Así, cuando Satanás le invita a convertir en pan las piedras (1.ª tentación) le contesta: "No sólo de pan vive el hombre..." (*Dt* 8, 3). Le dice asimismo (2.ª tentación): "No tentarás al Se-

ñor tu Dios" (*Dt* 6, 16). Y, por fin, la tercera tentación viene superada con estas palabras: "Sólo al Señor tu Dios adorarás..." (*Dt* 6, 13).

No se piense, sin embargo, que los contactos veterotestamentarios se limiten a estas simples expresiones bíblicas. Puede decirse más bien que las tentaciones de Jesús quieren revivir la antigua situación de los israelitas. Para comprenderlo, acaso sea conveniente fijar la atención en cada una de las tentaciones.

Primera tentación.

Los cuatro primeros versos (*Mt* 4, 1-4) ofrecen una clara coherencia. Jesús, tras ayunar cuarenta días, siente hambre. Interviene el diablo, invitándole a convertir las piedras en pan. Jesús le ahuyenta con la consabida expresión de *Dt* 8, 3. Tal es la esencia de la primera tentación mateana.

El elemento esencial es sin duda la respuesta de Jesús. Pero conviene advertir que todo el relato revive una escena del Exodo. Baste, para verlo, compararlo con *Dt* 8, 2-5 (versión de los LXX). Las semejanzas son sorprendentes.

Dt 8, 2-5 constata cómo Yahvé, con el fin de educar a Israel como un padre a su hijo, lo ha conducido a través del desierto. La situación del relato mateano es idéntica. Jesús, tras haber sido proclamado Hijo de Dios en su bautismo (*Mt* 3, 17), es conducido por el Espíritu al desierto para ser educado (= tentado). *Dt* precisa la duración: cuarenta años. *Mt* conserva el paralelismo: cuarenta días. Puede recordarse, a este respecto, que "cada día vale por un año", toda vez que (cf. *Núm* 4, 34) los cuarenta años de prueba en el desierto corresponden a los cuarenta días que duró la exploración de la tierra prometida (Cf. *Ez* 4, 6).

Por consiguiente, esta primera tentación pretende revivir un momento concreto de la historia del Excdo.

Téngase presente que el contexto de *Dt* 8, 2-5 guarda íntima relación con el relato de *Ex* 16, donde se habla del maná y las codornices. En esta ocasión se ve cómo Israel, al sentir hambre, acude primero a Yahvé y después comienza a desconfiar de El. Todo esto supone una tentación auténtica, cuyo tema central es el ansia de alimentos materiales. Israel sucumbió ante la tentación y por eso recibió un duro castigo de Yahvé. Jesús, en cambio, sale triunfante, con lo que *Mt* realza su cualidad de nuevo Israel. Donde Israel cedió, Jesús triunfa. Por eso puede hacer suyo el consejo dado con tanto acierto por *Dt* 8, 3: "No de sólo pan vive el hombre".

Por consiguiente, la tentación de Jesús es real. Sólo que, con el fin de presentarla como normativa, el evangelista se inspira en una situación concreta del paso a través del desierto (Israel), para así significar cómo también en el desierto experimenta un trance angustioso el propio Jesús (nuevo Israel).

Segunda tentación.

El escenario es el pináculo del templo (= ángulo de las murallas de Jerusalén). *Mt* supone que Jesús experimenta una nueva tentación, que supera con unas palabras tomadas también de *Dt* (6, 16).

Ahora bien, el texto de *Dt*, puesto por *Mt* en labios de Jesús, recuerda el episodio de Massá (= tentación), tal como viene descrito por *Ex* 17, 1-7 y *Num* 20, 1-13. El pueblo, muerto de sed, pide agua. ¿Por qué puede ser esto considerado como un "tentar al Señor"? Simplemente, porque se le *exige* un signo externo de su presencia, de su protección. Con ello el pueblo pretende en cierto modo obligarle a intervenir, coaccionándole con exigencias arbitrarias. Es decir, Israel quiere forzar la situación hasta tal punto que Yahvé se vea en la necesidad de realizar un milagro. Recordando el

episodio de Massá, *Dt* 6, 16 intenta poner a Israel en guardia contra tales excesos.

¿Qué relación guarda con este relato la segunda tentación mateana? A primera vista ninguna, puesto que Israel sufre una sed intensa, mientras Jesús es invitado a lanzarse al vacío. La analogía consiste, sin embargo, en que Israel—aun cuando experimentara una profunda sed—osa *probar* (tentar) al propio Yahvé, queriéndole obligar a realizar un portento. Y también Satanás quiere que Jesús fuerce a Dios a intervenir milagrosamente. Las circunstancias son, pues, en cierto modo semejantes. Por eso *Mt* puede muy bien imaginar que Jesús responde al diablo con las palabras que *Dt* 6, 16 emplea con el fin de prevenir al pueblo contra todo intento de tentar a Yahvé. La tentación habría consistido en una invitación a coaccionar a Dios, lo cual comporta un engreimiento asombroso. El evangelista quiere dejar bien claro que, mientras Israel sucumbió en aquella ocasión, Jesús (nuevo Israel) sale triunfante y supera la prueba.

Tercera tentación.

También la tercera tentación pretende revivir una situación del Exodo. La respuesta dada por Jesús halla eco en *Dt* 6, 13, donde se recomienda a los israelitas que—cuando entren en la tierra de promisión—no incurran en las aberraciones que con tantos detalles expone *Ex* 23, 20-33; 34, 11-14.

Los relatos de *Ex* indican, en efecto, cómo el momento de la conquista de la tierra prometida comporta para Israel la tentación de adorar a los dioses (*baalim*) de Canaán. El pueblo elegido no muestra una fe auténtica en su Dios, a quien debiera haber reservado todo su culto, sin compartirlo con ninguna otra divinidad.

Jesús, en la tercera tentación mateana, revive esta

experiencia de los israelitas. Estos estaban a punto de conquistar un país, que se suponía propiedad de los *baalim*. Jesús debe recibir a su vez un imperio, sobre el que ejerce un dominio real el príncipe de las tinieblas. Las acomodaciones que los israelitas intentaron hacer de las falsas divinidades son las mismas que Satanás propone a Jesús. Se trataría de conciliar el culto a Dios con la aceptación de los dioses falsos. Y en esto consiste precisamente la tentación. Sólo que, mientras Israel claudicó, Jesús sale airoso y puede por tanto *Mt* reflejar su victoria con la frase que *Dt* 6, 13 emplea para fomentar la fidelidad de Israel.

Conclusión.

Se ha visto cómo los contactos veterotestamentarios no se limitan a la cita de textos concretos. Son las situaciones que se suponen revividas por Jesús. Algunos detalles cambian, pero la experiencia trágica es la misma, con la diferencia que donde Israel sucumbe sale Jesús triunfante.

Las tentaciones son, en la intención de *Mt*, las mismas del Exodo: desear alimentos materiales, exigir signos fantásticos por parte de Dios (= milagros) y, por último, adorar a dioses falsos. También los israelitas buscaron alimentos (*Num* 11, 33), exigieron un signo en Massá (*Ex* 17, 2-7) y renegaron de Yahvé ante un becerro de oro (*Ex* 32, 1-35).

Por lo mismo, Jesús, volviendo a revivir (así lo sugiere *Mt*) las experiencias de Israel en Egipto (*Mt* 2, 13-15), en el Mar Rojo (*Mt* 3, 13-17) y en el desierto (*Mt* 4, 1-11), no hace sino recorrer con sus propios pies el itinerario espiritual del pueblo escogido. Y así, tras salir triunfante de las pruebas del desierto, se revela a sí mismo como el auténtico Israel y el verdadero Hijo de Dios, cuyo ministerio puede dar comienzo, toda vez que ha realizado las etapas previas antes de iniciar la conquista de la Tierra de Promisión.

4. Las tentaciones en Lucas

Lc es el evangelista que plasma en este relato la reflexión teológica más lograda. Para comprenderlo, nada mejor que compararlo con el correspondiente de *Mt*, con el que presenta paralelismos a veces impresionantes. Pero son precisamente las diferencias que permiten detectar la preocupación teológica del tercer evangelista.

Advierten, a este respecto, los críticos, que *Lc* se propone establecer un nexo claro entre las tentaciones y la pasión. Por eso, este relato, además de señalar la función mesiánica de Jesús, añade una nota de carácter parenético que sólo él presenta. Para percibir los matices teológicos propios de *Lc* se impone un análisis de cada tentación, señalando los contactos y diferencias con los correspondientes relatos mateanos.

Primera tentación.

El diablo dice a Jesús: "Si eres Hijo de Dios, di que *esta* piedra se convierta en pan" (*Lc* 4, 4). Luego, mientras *Mt* parece referirse a las piedras en general, alude *Lc* a una piedra determinada. Con ello quiere significar el evangelista que la tentación presenta un carácter concreto, con lo cual la escena resulta más verosímil. En efecto, para saciar el hambre no es preciso convertir en pan las piedras, sino transformar *una* piedra en *una* hogaza de pan. Ello indica al propio tiempo que *Lc* ha introducido una modificación personal, pues su relato resulta más verosímil. Y no se explica que *Mt* introdujera la modificación, pues en tal caso no haría sino dar ambigüedad a un texto que —tal como lo presenta *Lc*—se muestra muy claro.

Pero ¿por qué emplea *Lc* el singular? Es obvio que para dar mayor verosimilitud al relato. No obstante, tal cambio puede obedecer también a motivos teoló-

gicos. Se desearía, en efecto, que el evangelista—preocupado por dar realismo a la escena—indicara que el milagro tenía como objeto saciar el hambre de Jesús. ¿Por qué no lo dice? En su intención, el satisfacer el hambre ocupa un lugar puramente secundario. La esencia de la tentación radica en atentar contra el poder milagroso de aquél que, a raíz de su bautismo, había sido proclamado Hijo de Dios. Y es forzoso reconocer que así esta tentación recibe un enfoque mucho más normativo para la vida cristiana. En realidad, pocos serán los cristianos que se sientan impulsados a convertir una piedra en una hogaza de pan, pero muchos los que ansíen hacer ostentación de su presunta virtud y fuerza sobrenatural.

Segunda tentación.

Esta tentación —*Mt* la coloca en tercer lugar—supone al demonio ofreciendo a Jesús la grandeza de su reino, con tal que se decida a adorarle. *Mt* supone que Jesús fue llevado a un *monte alto*. Tal detalle viene omitido por *Lc*, consciente de que este monte sólo puede ser imaginario. Señala en cambio que la visión de los reinos se realiza en *un instante* (*Lc* 4, 5). Al suplir el carácter geográfico por el temporal, pretende dar mayor verosimilitud a la escena, que presenta automáticamente una proyección fantástica.

Lc introduce asimismo una notable modificación cuando hace hablar al diablo. Este promete a Jesús un poder (*exousia*) total sobre el mundo habitado y justifica su oferta diciendo que él dispone de tal poder. En *Mt*, Satanás pronuncia ocho palabras; en *Lc* veintiocho. De este modo expresa el tercer evangelista que la tentación es de *poder* (*exousia*), que—en su teología—suele presentar un enfoque preferentemente político. Es, en efecto, el príncipe de "este mundo" quien tienta a Jesús. De este modo queda señalado

aquí el continuo peligro de dejarse seducir por el deseo de poderío político, que el judaísmo de aquel tiempo solía reservar al mesías esperado.

Tercera tentación.

Jesús es conducido al pináculo del templo. Una vez más *Lc* se fija con mayor detalle en las palabras de Satanás, a quien responde Jesús con la consabida frase de *Dt* 6, 16. Desde el punto de vista redaccional, esta tentación apenas ofrece diferencia alguna con respecto a la de *Mt*.

Es, sin embargo, la que mejor permite captar la preocupación teológica de *Lc*. Y, para ello, conviene fijarse en un detalle, que a primera vista pudiera pasar desapercibido. ¿Por qué deja *Lc* esta tentación para el último lugar? El orden lógico es el de *Mt*, donde las citas de *Dt* (8, 3; 6, 16; 6, 13) van retrocediendo de un modo gradual y se ajustan asimismo al desarrollo cronológico de los sucesos descritos.

Lc, al invertir el orden, tuvo sin duda una razón de peso. Es muy posible que quisiera vincular la última tentación con Jerusalén, ya que esta ciudad tiene para el evangelista una significación teológica peculiar, pues juega un papel de excepción en el proceso histórico-salvífico. Y no deja de ser sintomático el que *Lc* no vuelva a aludir a la ciudad hasta el momento de la transfiguración (*Lc* 9, 31). A partir de este instante toda la trama lucana va dirigiéndose hacia Jerusalén, que se va definiendo como el *lugar* donde Jesús debe cumplir su destino.

El significado teológico de Jerusalén viene insinuado por *Lc* ya en sus relatos de la infancia, tanto en la profecía de Simeón (2, 34 s.), como en el momento de ser hallado en el Templo (2, 41-50). Todas estas expresiones sólo serían comprendidas más tarde, puesto que con ellas quería el evangelista prenunciar ya la pascua suprema.

Esto permite explicar por qué *Lc* quiere hacer culminar en Jerusalén los relatos de las tentaciones. Es en esta ciudad donde se ha de realizar su "partida", es decir, donde debe sufrir su pasión. Juzgó, en consecuencia, oportuno que las tentaciones terminaran allí y el diablo se retirara hasta que volviera a reaparecer en el escenario de la pasión, no para tentar a Jesús, sino para provocar su prueba definitiva, de las que las tentaciones no son más que un preámbulo. Por tanto, el demonio se supone vencido en Jerusalén, donde volverá a actuar en la pasión de Jesús.

Conclusión.

Lo realmente específico de la teología lucana es la asociación hecha por el evangelista de las tentaciones con la pasión de Jesús. *Lc* supone que la pasión está urdida por Satanás, el cual es derrotado antes por Jesús en el propio escenario de Jerusalén. Ello explica a su vez que el evangelista se interese tanto por reproducir las presuntas palabras pronunciadas por el tentador. Este es el principal actor tanto en el drama de la pasión, como en los relatos de las tentaciones.

Se ve, por tanto, que así como *Mt* vincula las tentaciones de Jesús casi exclusivamente con el pasado de Israel, *Lc* se interesa también por el futuro y orienta su relato hacia los acontecimientos que deben preceder la pascua. En ella se realizará la expectación de la humanidad, la cual se sentirá libre de la opresión del pecado. Todo ello gracias a la obra de Jesús, el cual vence el imperio de la muerte (Satanás). Esta victoria queda ya prefigurada en el relato de las tentaciones, donde el demonio es vencido de forma rotunda en el escenario de Jerusalén, ciudad que en la teología lucana viene a ser como el centro de la historia salvífica, que llegará a su punto culminante

con la muerte y resurrección de Jesús. Por eso puede ser considerado como un acierto teológico el vínculo que establece *Lc* entre los relatos de las tentaciones y el drama de la pasión.

5. Dimensión teológica de las tentaciones de Jesús

En enfoque proyectado sobre estos relatos por cada evangelista invita a darles una interpretación que supere los simples criterios historicistas. Cada uno de los elementos ofrece, en efecto, una clara dimensión teológica. Nada obliga, pues, a pensar que Jesús tuviera necesariamente que mantener un diálogo externo con el tentador, siendo el desierto o la ciudad de Jerusalén el escenario geográfico. La crítica insiste cada vez más en la urgencia de dar un sentido más profundo a estos relatos. Son muchos los autores que piensan en una lucha de carácter psicológico que mantuvo Jesús consigo mismo. Tal actitud, aunque no pueda ser rechazada de plano, requiere ser puntualizada en más de un aspecto.

¿Por qué todos los evangelistas sitúan las tentaciones inmediatamente después del bautismo de Jesús? La razón obedece a motivos de carácter teológico. Es decir, una vez que Jesús ha sido proclamado oficialmente Hijo de Dios, está en condiciones para iniciar su ministerio público. Pues bien, este ministerio se supone que va precedido (teológicamente) por una profunda crisis, que pone a prueba la fidelidad de Jesús-hombre. Este experimenta las mayores dificultades, precisamente antes de iniciar los pasos decisivos de su vida: ministerio público (tentaciones) y pasión (agonía del huerto). En ambas ocasiones se muestra en toda su dimensión humana, hasta el punto que cualquier cristiano queda invitado a una auténtica imitación. Nunca se muestra Jesús tan profundamente humano como en estos momentos.

Parece, pues, que los relatos de las tentaciones reflejan unas vivencias personales de Jesús. Este tuvo que superar ciertas dificultades relacionadas de algún modo con su mesianismo. Por eso los evangelistas no dudan en situarlas inmediatamente antes de iniciar sus funciones mesiánicas. La historia de las tentaciones quiere mostrar la imagen auténtica del mesías, oponiéndola a la expectación popular que privaba sobre este esperado personaje.

Los evangelistas, haciendo revivir (teológicamente) a Jesús las experiencias del Exodo, lo muestran no sólo como un hombre obediente, sino también como el gran enviado divino en quien culmina toda la expectación mesiánica. Jesús viene presentado como el auténtico Israel, que logra superar las dificultades ante las que sucumbió el Israel del primer Exodo. Con eso se inicia un nuevo Exodo, que tiene como fin introducir al hombre en la verdadera tierra de promisión. Jesús es el protagonista de todo este proceso. Sin embargo, su dimensión humana le ofrece un programa de vida mucho más fácil que el trazado por Dios. Por eso experimenta una lucha profunda. ¿Con quién? Ciertamente con la fuerza opuesta a Dios, que toma cuerpo en la naturaleza humana, sometida a las leyes impuestas por el pecado de Adán. Es cierto que Jesús está inmune de pecado, pero no por eso deja de sentir sus efectos. Por eso sufre hambre, sed... y cuantas necesidades impone al hombre la limitación de su propia naturaleza.

Por tanto, Jesús se enfrenta con el lastre de la naturaleza humana, en su condición de opuesta a Dios. Los evangelistas, para reflejar esta idea, acuden al concepto "Satanás". Este, sin embargo, más que ser representado en una dimensión física, debe ser considerado como el símbolo de la fuerza opuesta a Yahvé, fuerza que actúa sobre todo hombre ansioso de responder a las exigencias divinas. Jesús vino a hacer la voluntad del Padre. No obstante—¡era hombre!—

siente en lo más profundo de su ser como una invitación a dejarse fascinar por los halagos de un mundo dominado por el pecado. Esto comporta una auténtica tentación, que Jesús experimenta precisamente en su condición de enviado divino.

Por eso puede en cierto hablarse de una lucha psicológica. Con ello no se pretende indicar que el protagonista sintiera como una obsesión interna que llegara hasta casi alucinarle. No, la lucha fue *real,* aunque no necesariamente externa. Jesús se enfrenta con una fuerza *real,* que tiene también exigencias reales. Y esto, interpretado teológicamente, puede ser muy bien considerado como un gran combate librado con Satanás, el príncipe de este mundo.

No resulta muy difícil comprender cómo las tentaciones de Jesús, interpretadas con este criterio teológico, pierden en fuerza historicista lo que ganan en profundidad doctrinal. Y no se olvide que estos relatos quedan engranados dentro del conjunto de la actividad de Jesús, la cual ofrece un cariz primordialmente teológico. De este modo las tentaciones presentan un carácter normativo, de tal forma que cada cristiano puede sentirse de algún modo representado en Jesús.

Es posible que muchos cristianos no sientan jamás la tentación de convertir unas piedras en pan. Pero nadie se libra de una lucha con sus propias inclinaciones, que le impulsan—de un modo u otro— a rechazar la autoridad divina en la esfera más íntima de su propio ser. Este deseo de emancipación y liberalismo absoluto, que comporta en muchos casos cierto desprecio hacia lo trascendente, puede muy bien ser considerado como una auténtica tentación. Y éstas fueron las tentaciones que sufrió Jesús, el cual enseña a los cristianos el modo como éstos deben comportarse si de verdad quieren salir triunfantes y no dejarse seducir como hiciera el antiguo Israel en sus pruebas del desierto.

IV

LOS MILAGROS EVANGELICOS

1. El tema y su problemática.

El debate sobre los milagros de Jesús es uno de los que más apasionan en la actualidad a los estudiosos de la teología sinóptica. No deja, en efecto, de sorprender el que los evangelistas vayan avalando la enseñanza de Jesús con una serie de intervenciones milagrosas, que a veces cuesta mucho acomodarlas a la concepción actual del mundo. El hombre moderno, que ha llegado a un conocimiento mucho más cabal de las causas naturales, no puede menos de mostrar cierta desconfianza ante la presunta fuerza milagrosa de algunos relatos evangélicos.

Pero ¿qué cosa es, en realidad, el milagro? Para dar una definición filosófica, es preciso partir del concepto de naturaleza. En ésta dominan las leyes de causa-efecto. Todo efecto tiene una causa (humo-fuego, árbol-semilla...). Pues bien, debe ser considerado como milagroso todo efecto que no pueda haber sido provocado por su causa correspondiente. Así, si el humo no procede del fuego, tendríamos un milagro.

Esta definición dista mucho de tranquilizar, toda vez que el hombre es consciente de no conocer *todas* las causas de la naturaleza. ¿Cómo poder afirmar que un efecto no ha sido producido por una causa natural, cuando desconocemos aún el alcance de tales causas? Siempre quedará, en efecto, la posibilidad

de que el presunto milagro obedezca a unas causas naturales hasta ahora desconocidas por el hombre. Y, en tal caso, no existiría milagro alguno. Todo esto es muy cierto y restringe enormemento el campo de lo milagroso, toda vez que resulta en la práctica casi imposible saber si un efecto ha sido producido directamente por Dios o debe atribuirse a alguna causa natural desconocida.

Por eso, partiendo de las directrices marcadas ya por San Agustín, se ha intentado proponer una concepción relativa de milagro. Este sería, en consecuencia, todo efecto que no puede ser explicado por las causas *conocidas* de la Naturaleza. Tal definición proyecta abundante luz, toda vez que permite comprender cómo un hecho considerado como milagroso en el pasado pueda recibir una explicación natural en el presente. Asimismo muchos fenómenos que en nuestros días son tenidos por milagrosos acaso en un futuro no muy lejano admitan otra interpretación.

El milagro, para que sea auténtico. exige una intervención directa de Dios contra (anti), al margen (praeter) o sobre (super) las leyes de la Naturaleza. La dificultad radica en saber cuándo Dios interviene realmente de esta forma. Cuanto mayor sea el conocimiento de las causas naturales, menos margen queda para las intervenciones directas de Dios. Por otra parte, es obvio que Dios—siendo el autor de la Naturaleza—no interrumpa con excesiva frecuencia las leyes que El mismo le ha impuesto. Esto supondría como una contradicción o limitación por parte de Dios.

Basados en estos postulados, son muchos los críticos que niegan la existencia del milagro. ¿Qué decir? Acaso esto sea ir demasiado lejos. Es decir, el hecho de que Dios haya impuesto unas leyes sumamente sabias a la Naturaleza, no excluye que en casos concretos la misma sabiduría divina aconseje interrumpir el curso normal de tales leyes. Quienes

admiten la existencia de lo sobrenatural no tienen, al menos en principio, por qué negar la posibilidad de tales hechos. Otra cosa es poder precisar en cada caso concreto si se trata realmente de una intervención excepcional de Dios.

De todo ello se infiere que el milagro, si bien existe, es menos frecuente de lo que se suele pensar. Por eso encierra cada vez mayores inconvenientes el acudir a los milagros evangélicos, con el fin de cimentar sobre ellos la fe cristiana. Quien apoye su fe en tales hechos, se expone a quedarse en el aire si la ciencia demuestra (¿es inverosímil?) que un fenómeno, tenido como milagroso en aquel tiempo, no puede ser considerado como tal por el hombre de hoy. La fe cristiana debe fundamentarse en el gran milagro: *la resurrección de Jesús*. Este queda muy por encima de los presuntos milagros evangélicos, los cuales se prestan por su parte a las más diversas interpretaciones. Interesa, pues, ofrecer unos criterios de los que pueda servirse todo cristiano deseoso de buscar el sentido genuino de los relatos portentosos, explotados con tanta profusión por la teología sinóptica.

2. Los milagros de Jesús.

Ante todo conviene señalar que los evangelistas sinópticos, más que hablar de "milagros", fijan su interés en "fuerzas" (*dynameis*) que proceden de Jesús. Este hace, pues, gala de un poder excepcional, en virtud del cual logra efectos que los demás hombres no pueden conseguir. Sin embargo, la tradición sinóptica no obliga en ningún momento a afirmar que *cada una* de estas intervenciones protagonizadas por Jesús tenga necesariamente un carácter milagroso. Nada más lejos de su intención que reducir la figura de Jesús a la dimensión de un simple taumaturgo.

Es, en efecto, falso pensar que Jesús acudió a los milagros con el fin de probar su origen celeste y su dignidad excepcional. Tal punto de vista contrasta con el enfoque dado por la teología sinóptica, la cual recuerda que en más de una ocasión Jesús renunció a obrar milagros precisamente en circunstancias óptimas para demostrar su procedencia divina (cf. *Mc* 8, 12; *Lc* 11, 29). Tal interpretación ignora por otra parte la íntima relación que media entre el portento realizado por Jesús y la actitud de fe y oración exigida a quien hace partícipe de su "poder". Se da incluso el caso de que el propio Jesús se ve imposibilitado de actuar de forma portentosa, precisamente por falta de fe (cf. *Mc* 6, 5).

La crítica actual insiste cada vez más en la urgencia de dar una interpretación válida a todas estas actuaciones de Jesús, puesto que pertenecen al núcleo mismo de su mensaje. Este viene presentado por los sinópticos en una doble dimensión: doctrina (discursos y enseñanzas) y acción (milagros). Por consiguiente, nadie puede limitarse a negar o admitir la fuerza milagrosa de estas intervenciones de Jesús. Lo que realmente interesa es captar su sentido teológico y doctrinal. Y los evangelistas no dudan en considerarlas como signos auténticos de que el reino de Dios ha entrado ya en acción (*Lc* 11, 20). Por consiguiente, Jesús, obra con estos "poderes" para significar con ellos que el reino de Dios ha entrado ya en su fase de plenitud, gracias a su mensaje y actividad.

Desde el momento en que el milagro evangélico debe ser considerado como *signo del reino,* se comprende que sólo tiene valor para aquellos que, mediante tales signos, llegan a un encuentro con la cosa significada (reino). Por eso Jesús exige unas condiciones previas. Sin ellas no suele actuar con "poder" (se dan algunas excepciones).

Lo primero que se requiere es la *fe*. Y así, al curar

a la hemorroísa y a Bartimeo, les dice Jesús: "Tu fe te ha salvado". A Jairo: "No temas, ten sólo fe". Tranquiliza asimismo al padre del epiléptico con estas palabras: "todo es posible para quien tiene fe". La fe debe ir a su vez acompañada de la *oración,* hasta el punto de que "todo cuanto pidiereis al Padre orando—afirma Jesús—, creed que se os dará" (*Marcos* 11, 24).

No obstante, estas condiciones no son más que un símbolo de la actitud exigida en el hombre. Ello no indica que, cuando concurran la fe y la oración, se dé necesariamente una intervención prodigiosa de Jesús. No, éste actúa "por la fuerza de Dios". Por lo mismo es a Dios a quien compete decidir si, en un caso concreto, la actitud humana ha de verse compensada por una fuerza excepcional protagonizada por Jesús.

De ello se infiere que, al examinar los así llamados milagros evangélicos, es preciso considerarlos ante todo como signos y manifestaciones de la llegada del reino de Dios. Toda la expectación veterotestamentaria había asociado con este momento una serie interminable de bienes, que aparecen enunciados en distintos vaticinios mesiánicos (*Is* 61, 1 s.). Por eso, cuando el Bautista envía emisarios a Jesús, con el fin de cerciorarse acerca de su función mesiánica, reciben como respuesta una clara alusión a *Is* 61, 1, con lo que Jesús indica que todos sus portentos tienen como objeto mostrar que el esperado reino de Dios se ha convertido ya en una realidad. (Cf. *Mt* 11, 5).

Lo que realmente interesa de los milagros es su carácter de *signos*. Por eso sólo pueden captar su significado quienes adoptan una actitud de fe. Los demás—fariseos—pueden ver ciertamente los portentos, pero para ellos Jesús no pasa de ser como uno de los muchos curanderos o milagreros que tanto abundaban en aquella época. Sin embargo, la tradición sinóptica muestra claramente que Jesús no in-

tenta jamás llamar la atención con obras extraordinarias. Estas sirven, por el contrario, para dar testimonio de la llegada del reino.

Jesús, el gran enviado del Padre, recibe la misión de anunciar el Evangelio del reino. Pues bien, los sinópticos dan al mensaje de Jesús una doble proyección: didáctica y pragmática. La primera ha sido recogida en una serie de discursos y enseñanzas con las que se pretende sintetizar la doctrina expuesta por el propio Jesús. Este enseña, sin embargo, *también* con su actividad. Es decir, su comportamiento y acción son un ininterrumpido anuncio evangélico. Los sinópticos han captado perfectamente este sentido y por eso aducen una serie considerable de intervenciones portentosas protagonizadas por Jesús. Todas ellas tienen la finalidad—además de narrar un posible hecho histórico—de mostrar cómo la misma acción de Jesús se convierte en anuncio del reino, toda vez que las obras realizadas por él no hacen sino dar cumplimiento a cuanto la expectación veterotestamentaria vinculara ya con el futuro reino mesiánico.

Estas observaciones previas pueden proporcionar abundante luz a cuantos deseen de verdad someter a un examen crítico los distintos portentos que los sinópticos suponen realizados por Jesús de Nazaret.

3. Las distintas categorías de milagros.

Una simple lectura de los relatos sinópticos indica con toda claridad que no todos los portentos asignados a Jesús presentan idénticas características. Se trata más bien de una policroma estructuración de fenómenos, cada uno de los cuales pretende resaltar alguna cualidad peculiar de su protagonista. Ello no excluye que puedan agruparse de forma tal que todo lector interesado disponga en cierto modo de normas y criterios válidos para interpretar *todos* los sucesos

que responden a preocupaciones literario-teológicas muy parecidas. Para ello, se impone colocar a Jesús frente a las circunstancias que condicionan su actuación milagrosa. Y estas circunstancias suelen ir determinadas por los objetos y temas que motivan cada uno de los portentos.

1. *Jesús frente a las deficiencias.*

Son varios los "signos" realizados por Jesús con objeto de colmar las deficiencias que observa en los hombres. Un ejemplo clásico es el famoso milagro de la multiplicación de los panes. Y esto viene considerado por la tradición sinóptica como un auténtico don escatológico (*Lc* 6, 21). Los evangelistas pretenden, pues, poner de relieve cómo Jesús—actuando de esta forma—da cumplimiento a la expectación veterotestamentaria, según la cual, al instaurarse el reino, las deficiencias humanas quedarían colmadas.

Estas intervenciones de Jesús—dada su dimensión de signos—deben ser interpretadas en función de *todo* el pensamiento bíblico. Y así se observa cómo el pecado del hombre constituyó a la necesidad como un signo distintivo del mundo presente (*Gen* 3, 17-19). Dios, en su deseo de liberar al hombre, le promete colmar tales deficiencias con la instauración del reino mesiánico (*Is* 35, 5-10). Y todo ello será objeto de una realización plena en los tiempos escatológicos (*Ap* 7, 16).

Jesús, que es el mesías anunciado, actúa de tal modo que va dando cumplimiento a la promesa de restauración. Por eso, los milagros de esta índole, más que insistir en la dimensión histórica del portento, pretenden señalar el "poder" de Jesús para remediar las deficiencias humanas, con lo que da al propio tiempo un signo inequívoco de la llegada del reino esperado.

II. *Jesús frente al miedo.*

Los sinópticos recuerdan cómo repetidas veces Jesús interviene de forma sorprendente con el fin de ahuyentar el miedo de sus discípulos. A esta categoría de signos pertenecen los relatos sobre el viaje en el lago y la tempestad calmada. Jesús da a entender con estos signos que, cuando alguien forma parte del reino de Dios, goza de una paz tan profunda que nada la puede turbar.

Estas intervenciones de Jesús han de ser interpretadas a la luz del fondo bíblico que con tanto esmero suelen explotar los sinópticos. Y, para ello, se impone recordar cómo al principio de la creación, todo estaba en orden y había una gran paz y seguridad (*Gen* 2, 8). El miedo aparece en el mundo como consecuencia de haberse rebelado el hombre contra Dios (*Gen* 3, 23). Dios, sin embargo, promete instaurar una época de paz, que el profetismo asocia con el reino mesiánico (*Is* 11, 6-9). Jesús, que viene a implantar la paz (*Lc* 10, 28), da cumplimiento a toda la expectación. Por eso, los relatos elaborados por la tradición sinóptica para significar el dominio de Jesús sobre el miedo, han de ser considerados, no sólo como exponente de un hecho histórico, sino como signo expresivo de la instauración del reino mesiánico.

III. *Jesús frente a los endemoniados.*

Los evangelistas relatan diversos episodios en los que Jesús consigue librar a varios endemoniados. Téngase presente que, en la concepción neotestamentaria del mundo, se suponía que el hombre estaba continuamente a merced de los demonios, los cuales eran los responsables directos de cuanto comportaba dolencia o contrariedad física y moral. La ciencia moderna podrá demostrar que, en más de un caso, se trataba de

epilépticos o lunáticos. Pero, no obstante, los relatos guardan toda su fuerza, desde el momento en que vienen considerados como signos del reino. Jesús intentaría demostrar con estas intervenciones la llegada del reino mesiánico.

Todo esto responde a la mentalidad bíblica, a cuyo juicio el mundo—consecuencia del pecado—estaba bajo la soberanía de Satanás. Dios había prometido una liberación futura, vinculada con la obra del mesías esperado. Este toma forma en la figura de Jesús, cuya actividad comporta un auténtico dominio sobre las fuerzas diabólicas. Esta idea viene plasmada por los sinópticos en unas *escenas donde Jesús sale triunfante* de Satanás. Tales episodios, aunque su explicación histórica pueda recibir un enfoque distinto, significan de un modo claro que el reino del demonio queda superado y aniquilado por el reino de Dios tal como lo presenta y predica Jesús.

IV. *Jesús frente a las enfermedades.*

Son muchos los enfermos que—así lo indica la tradición sinóptica—hallan en Jesús el remedio de sus dolencias. Las curaciones pueden obedecer a muchos motivos, que no siempre superan las fuerzas de la naturaleza. Sin embargo, esta clase de portentos, siendo considerados también como signos, pregonan de un modo patente la instauración del reino. Jesús no hace, pues, sino dar cumplimiento a una esperanza difundida a lo largo de toda la tradición bíblica.

En efecto, el pensamiento veterotestamentario era consciente de que el dolor físico provenía del pecado (*Gen* 3, 14-19). Pero también en este sentido se confía en la promesa divina (*Is* 35, 10), la cual tendrá un pleno cumplimiento escatológico (*Ap* 21, 4). La fuerza de la enfermedad está llamada a disminuir, desde el momento en que el reino esperado se convierta en una realidad. Y ésta viene confirmada precisamente por

las continuas intervenciones de Jesús, cuyo objetivo no es otro que remediar las dolencias físicas de los hombres. Podrá discutirse sobre la dimensión milagrosa de cada uno de estos relatos, pero nadie debe dudar de que con ellos los evangelistas dan testimonio de la presencia del reino mesiánico.

v. *Jesús frente al poder de la muerte.*

Jesús llega incluso a vencer la fuerza misma de la muerte. Los sinópticos aluden a presuntos casos de resurrección, entre los cuales cabe señalar la del hijo de la viuda de Naim y de la hija de Jairo. De este modo quiere significar Jesús que el dominio ejercido por la muerte cede paso a la idea de la resurrección. La tradición veterotestamentario sólo en una época muy tardía llegó a familiarizarse con la esperanza de una futura resurrección.

El pensamiento bíblico pensó que el hombre, limitado a causa de su pecado, debía convertirse en polvo (*Gen* 3, 19). Es decir, la materia humana estaba destinada a la desintegración. Sin embargo, a partir del período dominado por la literatura sapiencial, surgió la esperanza en una resurrección que abarcara también la parte corporal del hombre. Todo esto quedaba relegado a un futuro escatológico, que en cierto modo guardaba conexión con la idea del reino. Pues bien, cuando Jesús devuelve la vida—la ciencia discutirá si las personas estaban *realmente* muertas—pretende demostrar que la esperanza de resurrección se había convertido ya en una realidad.

4. Dimensión teológica de los milagros evangelicos

Al agrupar los milagros de Jesús en distintas categorías, se ha podido observar cómo el interés por reconstruir las escenas es en cierto modo nulo. Acaso alguien piense que tal actitud comporta un implícito desprecio de los hechos. No se trata de despreciar he-

cho alguno atribuido por los evangelistas a Jesús de Nazaret. Pero, en realidad, lo que interesa no es la reconstrucción minuciosa de los distintos acontecimientos, sino la interpretación teológica dada a los mismos por cada evangelista.

Es del todo falso pensar que el cristiano actual ha de poner todo su empeño en reproducir—¡cuánto se confía en la imaginación!—el desarrollo de los hechos, a la luz de los datos que aportan los evangelistas. Esto valdría, *sólo* en el caso de que los autores de los relatos pretendieran plasmar—como cronistas cualificados—cada uno de los sucesos en su pura dimensión histórico-objetiva. La crítica moderna ha demostrado, sin embargo, que el evangelista actúa, no como historiador, sino primordialmente como teólogo, aun cuando especule sobre hechos relacionados de forma directa con la historia de la salvación. Por tanto, lo realmente importante es captar la intención de los evangelistas al describir unos hechos determinados. Esto tiene una aplicación muy directa al tema de los milagros evangélicos.

Es indudable que los evangelistas, con su intención clara de presentar a Jesús como proclamador oficial del Evangelio del reino, intentan subordinar a este fin cuantas observaciones hacen sobre la vida y actividad de su protagonista. Y así, al describir cierto número de actuaciones portentosas, no pretenden reflejar con criterio objetivo el desarrollo de los acontecimientos, sino darles un sentido teológico, que contribuya a resaltar la figura de Jesús. Y, en tal caso, se explica que no insistan en señalar la profundidad milagrosa de sus intervenciones, sino más bien en su dimensión de signos orientados a poner de relieve la llegada del reino de Dios.

La ciencia moderna podrá discutir sobre el sentido milagroso de muchos portentos atribuidos a Jesús. Y con frecuencia podrá llegar sin duda a conclusiones negativas. Es indudable, en efecto, que Jesús

no tuvo que enfrentarse con endemoniados, sino con epilépticos; nadie negará que en la curación de muchos enfermos pudo jugar un papel muy importante algún factor que hoy viene perfectamente controlado por psicoterapia; puede incluso pensarse que las personas resucitadas por Jesús estuvieran en un estado de coma prolongado, que la medicina moderna considera como un fenómeno natural; la multiplicación de los panes acaso esté plasmada en los sucesos veterotestamentarios que narran las escenas del maná divino. La enumeración de casos, con sus posibles explicaciones, podría ciertamente ser mucho más prolija. Pero no por esto sufre detrimento alguno todo el bagaje portentoso que la tradición sinóptica asigna a las intervenciones de Jesús.

Téngase presente que los evangelistas jamás buscan precisiones de carácter historicista. No pretenden reproducir el desarrollo de los sucesos, sino darles una interpretación en función de sus preocupaciones teológicas. Y así se explica que, recordando una escena en la que Jesús curó a un paralítico, se sirvan de la misma para mostrar el poder que Dios confiere a su enviado, en orden a implantar entre los hombres los bienes que toda la tradición judía asociara con la instauración del reino mesiánico.

A la luz de lo recién expuesto, se puede comprender cómo quien busque una auténtica interpretación de los milagros evangélicos no ha de formularse esta pregunta: ¿es cierto que Jesús curó a enfermos, libró a endemoniados y resucitó a muertos? No es esto lo que realmente interesa. ¿Entonces? El problema ha de plantearse del modo siguiente: ¿qué cosa intentan significar los evangelistas atribuyendo tales portentos a Jesús? En este caso, se ve que la fe cristiana no se ha de apoyar sobre presuntos hechos milagrosos, sino sobre el significado que dan a los mismos los distintos evangelistas.

Es posible que más de un cristiano tenga alguna

dificultad en admitir tal explicación. Aparentemente se atenta contra el poder milagroso de Jesús. Pero, en realidad, la figura de Jesús gana muchos puntos en su dimensión teológica. Es preciso, en efecto, convencerse que al cristianismo no le interesa aferrarse a una serie de milagros, científicamente discutibles, sino a la fuerza teológica que les asignan sus autores. Estos, al elaborar tales relatos, se inspiraron sin duda en hechos que responden a la actividad pública de Jesús. Es evidente que éste, siendo hombre perfecto, sintió gran compasión por los enfermos y apenados y procuró ayudarles. La ayuda recibida, aunque en muchos casos pueda no cumplir los requisitos del milagro, es siempre un testimonio fehaciente de la instauración del reino mesiánico.

Por eso, acaso lo más rezonable fuera pensar que Jesús realizó, a lo largo de su vida, cierto número de fenómenos sorprendentes. Estos—recogidos por la tradición primitiva—hallaron muy pronto una interpretación teológica, toda vez que el cristianismo naciente vio en ellos el cumplimiento de los bienes asociados por el profetismo con la instauración del reino. Y así, lo que en un principio fue transmitido de un modo general, recibió forma concreta y germinó en una serie considerable de hechos que se suponían realizados directamente por Jesús. Tales hechos fueron recogidos por la tradición sinóptica, la cual les dio un enfoque teológico que respondiera a las preocupaciones de cada evangelista. De este modo queda explicada la autenticidad de los milagros evangélicos y su valor como signos teológicos del reino mesiánico.

Los milagros de Jesús acaso no respondan siempre a las exigencias de la ciencia moderna. Pero responden sin duda a las exigencias de todo cristiano, deseoso de descubrir en ellos, no tanto una crónica detallada de sucesos cuanto un contenido teológico que permita captar de forma más auténtica la profunda dimensión humano-divina de Jesús de Nazaret.

V

LA ETICA DE JESUS

1. El tema y su problemática.

Es indiscutible que Jesús, como proclamador oficial del reino, exige una actitud bien definida a cuantos de verdad quieren pertenecer al mismo. Ya la tradición sinóptica observa cómo—incluso para realizar un signo concreto del reino (= milagro evangélico)—Jesús presupone la fe y la oración como requisito necesario. Pero donde realmente vienen marcadas las condiciones requeridas, es sin duda en las enseñanzas mismas de Jesús. Este, movido por el impulso recibido en su bautismo, consagró el resto de su vida a predicar una doctrina, que en muchos aspectos ofrecía características del todo nuevas.

El cristianismo ha querido siempre descubrir en las enseñanzas de Jesús como una invitación a vivir en conformidad con las exigencias del espíritu. La teología sinóptica ha puesto todo su empeño en transmitir, en sus líneas generales, la doctrina de Jesús. Este—así lo indican los sinópticos—habría proclamado un género de vida tan sublime que hasta entonces el hombre jamás pudo soñar siquiera en ajustarse a tales exigencias. Todo esto es cierto. Sin embargo, el estudio de la tradición sinóptica demuestra que, en su elaboración teológica, los evangelistas dejan frecuentemente sentir el influjo del pensamiento veterotes-

tamentario. Tanto es así que a veces llegan incluso a moldear sus propias ideas con patrones literarios tomados del Antiguo Testamento.

Ello explica el que algunos autores se pregunten por el grado de originalidad que puede reivindicar la doctrina puesta por los sinópticos en labios de Jesús. Este proclama evidentemente una ley que debe ser aceptada por cuantos desean pertenecer al reino. Pero ¿no muestra la ley de Jesús palpables paralelismos y contactos con la legislación mosaica que durante tantos siglos alimentó la espiritualidad del pueblo judío? Cabe, por lo mismo, pensar en una posible acomodación—labor redaccional de los evangelistas—de la ley mosaica. En tal caso, la ética evangélica no comportaría una auténtica innovación, sino más bien la renovación de unos ideales practicados a su aire por el judaismo veterotestamentario. Para avalar este punto de vista, observan sus autores que también en el rabinismo hillelista de aquella época se descubren normas de vida muy parecidas a las exigidas—según los evangelistas—por Jesús de Nazaret.

Queda, por tanto, abierto el interrogante sobre el ideal ético formulado por el propio Jesús. Este, en sus discursos, parábolas..., invita desde luego a un comportamiento moral dominado fundamentalmente por la idea del reino. Programa asimismo una actitud de vida tal que comporta renuncias trascendentales en cuantos la aceptan.

Es cierto que el cristianismo ha sentido siempre la necesidad de ajustarse a las exigencias de la ética evangélica. Ahora bien, ésta no ha de ser interpretada a la luz de toda la elaboración dogmático-moral llevada a cabo por los pensadores cristianos. El proceso debe ser más bien inverso, por lo que se impone bucear en la significación dada por los evangelistas sinópticos a la doctrina ética predicada por Jesús.

Sería excesivamente prolijo el simple intento de

analizar *todas* las enseñanzas de Jesús recogidas por los sinópticos. Estos prodigan, en efecto, los discursos del maestro hasta el punto de buscar en ellos la respuesta adecuada a cuantos interrogantes abre la fe cristiana. Existen, sin embargo, algunas enseñanzas de Jesús, en las que aparece reflejada la esencia de su ideal ético. Y merece, a este respecto, una especial atención el sermón sobre la montaña (*Mt* 5-7), donde aparecen en cierto modo sintetizadas las enseñanzas morales de Jesús.

Conviene, pues, examinar el contenido de esta famosa perícopa, la cual—dada su riqueza de fondo ético—se presenta como abiertamente normativa. Acaso sea ésta la problemática más adecuada, en orden a captar la dimensión y alcance del ideal ético puesto por la teología sinóptica en labios de Jesús.

2. La ética del sermón sobre la montaña.

El contenido de este discurso de Jesús viene expuesto con toda minuciosidad por *Mt* (5-7). Es cierto que también *Lc* (6, 20-49) recoge algunas de sus ideas en su correspondiente discurso en la llanura. Sin embargo, no es osado afirmar que—en líneas generales—la ética del sermón, tal como lo ha recibido el cristianismo, debe ser considerada de cuño netamente mateano. Este evangelista ha sabido dar a la enseñanza de Jesús una proyección normativa, hasta el punto de presentarla en forma de doctrina catequética, con la que ha de regirse la vida de los cristianos.

Los estudiosos de la teología sinóptica se hallan cada vez mejor dispuestos a reconocer como tan sublime la riqueza doctrinal de este sermón, que en él quedaría en realidad resumida la docencia moral del propio Jesús. Las dificultades comienzan a surgir cuando se intenta precisar el horizonte de su conte-

nido ético. No basta, en efecto, con afirmar que las enseñanzas de Jesús rayaban en lo sublime. Se impone determinar también cuáles eran en concreto sus exigencias. Y, a este respecto, puede decirse sin temor a dudas que el sermón sobre la montaña contiene cuantos elementos pueda necesitar quien desee de verdad conocer el alcance de la ética de Jesús, tal como la concibe y formula el primer evangelista.

1. *El sermón, como ley nueva.*

Son bastantes los críticos que se empeñan en asignar a este discurso una fuerza primordialmente moralizante. Es decir, su contenido doctrinal se ajustaría a las exigencias de un espíritu legalista, cuyo interés no sería otro que ofrecer a los recién convertidos como una nueva legislación inspirada sin duda en principios más sublimes que la antigua ley de Moisés.

Se trataría, por tanto, de suplir la Torá (= ley mosaica) por una nueva ley, la cual refleja en muchos casos idéntica actitud que la exigida en la legislación rabínica de la época. En tal caso, la ética de Jesús debe situarse al mismo nivel que la del rabinismo contemporáneo, deseoso de ofrecer a los fieles de aquel tiempo unas normas prácticas de vida, desprovistas de cuantos anacronismos seguían condicionando a la antigua Torá.

Algunos constatan incluso que la enseñanza de Jesús encaja en muchos casos con la ética de la escuela hillelita. Esta interpretación, que en casos concretos ofrece observaciones válidas, incurre en un error de cierto relieve. Supone, en realidad, que los paralelismos *particulares* con las enseñanzas rabínicas justifican pensar en una identificación *general* de doctrinas. Y debe advertirse que el sermón sobre la montaña dosifica de tal forma la enseñanza ética

que ésta rebasa sobremanera las pretensiones morales de toda la tradición judía.

II. *Precepto imposible.*

Es evidente que las exigencias morales de *Mt* 5-7 son mucho más coactivas que toda la legislación hebrea. Tanto es así que algunos autores piensan incluso que contienen preceptos y normas de vida imposibles de cumplir. Una simple lectura del discurso en cuestión demuestra, en efecto, que se pide—por ejemplo—una castidad dispuesta a eliminar todo deseo impuro; una veracidad absoluta; un amor a los propios enemigos... ¿Quién puede vivir así? ¡Imposible!

En tal caso, Jesús habría promulgado una serie de preceptos que él mismo consideraba imposibles de cumplir. Con ello pretendería simplemente suscitar en los cristianos un profundo sentimiento de incapacidad y desconfianza en sus propias fuerzas. Y así podría fomentar en ellos una auténtica postura de fe, la cual les obligaría a lanzarse confiadamente en brazos de Dios, puesto que sólo El les ofrece amparo y refugio seguros. La ley de Jesús, al no poder ser cumplida, haría brotar en el hombre una profunda sensación de angustia, que le impulsaría—proyección de fe—hacia Dios.

Esta interpretación choca con el propio texto del discurso, toda vez que éste no contiene preceptos de tal índole. Es cierto que algunas leyes concretas parecen exigir fuerzas sobrehumanas (*Mt* 5, 29-30). Pero, no obstante, Jesús no parece dudar que sus discípulos logren cumplirlas, siempre que orienten de forma debida su voluntad. Por lo mismo, puede pensarse que Jesús—con sus exigencias éticas—, más que pretender fomentar un puro espíritu de fe, desea inculcar una actitud de esfuerzo que debe culminar en el cumplimiento de lo mandado.

III. *La ética de "interim".*

Tampoco faltan quienes, aun suponiendo que Jesús exige cumplir todos estos preceptos, los consideran promulgados en una situación de crisis y, por tanto, de excepción. Se trataría, en tal caso, de una ética ajustada a un tiempo que el propio Dios habría dispuesto acordar al hombre, a fin de hacerle entrar en razón antes que fuera demasiado tarde. Tal interpretación—de carácter netamente escatológico—admite que Jesús pensaba en la inminencia del fin. Y por eso querría conceder al hombre la última posibilidad de acumular méritos antes de iniciarse la gran catástrofe.

Esta explicación contiene también sugerencias válidas, toda vez que la legislación del discurso refleja un claro dinamismo escatológico. Parece, en efecto, ofrecer al hombre la última oportunidad de aceptar el mensaje divino, capaz de garantizarle la auténtica vida. Pero resulta, por otra parte, bastante difícil descubrir en las enseñanzas de este discurso síntomas inequívocos de un esfuerzo sublime exigido a los destinatarios del mensaje en cuestión. Tampoco parece tratarse de una moral de último momento, obsesionada por una psicosis del fin.

Jesús dista mucho de presentarse como un fanático o como exaltado, cuyas exigencias morales hagan brotar en el hombre un sentimiento de angustia ante una catástrofe inminente. Al contrario, toda su actitud aparece dominada por la conciencia de que la salud escatológica ha llegado ya. Su predicación del reino instaura una nueva era, donde el hombre queda invitado a confiar, más que en sus propias fuerzas, en la presencia salvífica de Dios. La ética de Jesús, avalada con tal presencia, está en condiciones óptimas para exigir al hombre un comportamiento tal que en otras circunstancias pudiera parecer exageradamente sublime. Pero no se olvide que Jesús pre-

dica en circunstancias muy concretas, dominadas sin duda por la idea de que el reino se ha convertido ya en una realidad presente.

Todo esto permite suponer que la doctrina moral de Jesús, tal como la plasma el primer evangelista, contiene normas y preceptos de vida con exigencias únicas de perfección. Pero todas estas exigencias quedan a su vez cohonestadas, desde el momento en que la ética de Jesús viene encuadrada dentro del marco general de su mensaje. Este gira en torno a la predicación del reino, tema que domina la teología de todo el primer Evangelio y que conviene captar en su auténtica dimensión, si de verdad se quiere comprender el alcance ético del famoso discurso sobre la montaña.

3. El sermón sobre la montaña como catequesis teológica.

Cuantos críticos se esfuerzan por familiarizarse con la enseñanza ética de este discurso, llegan fácilmente a la conclusión de que no refleja un simple resumen de algún mensaje anunciado por Jesús en una circunstancia concreta. Los postulados del método histórico-redaccional invitan más bien a pensar que *Mt* pretende con estas normas, no tanto plasmar el eco de algún discurso pronunciado por Jesús, cuanto ofrecer como un catecismo de vida cristiana.

Este sermón comporta, por consiguiente, un complicado proceso de elaboración redaccional, cuyo objetivo no era otro que ordenar—bajo un motivo teológico determinado—cuantas normas de carácter ético venían asignadas por el cristianismo naciente a Jesús de Nazaret. Todo ello permite afirmar a los críticos que la ética del discurso respondería a las preocupaciones de la catequesis primitiva, cuya fina-

lidad primordial consistía en ofrecer una adecuada instrucción moral a los recién convertidos a la nueva fe. Estos, al aceptar la fe pascual, debían adoptar un comportamiento moral del todo nuevo.

Todo ello invita a remontarse a una época donde la *didajé* imponía su ley. Y se explica que los predicadores primitivos, ante la urgencia de ofrecer a las comunidades cristianas un ideal ético que fuera válido, excogitaran cuantos argumentos consideraban de utilidad y los pusieran—para infundirles una fuerza mayor—en labios del propio Jesús.

Sería, sin embargo, exagerado pensar—tal es la tesis de la crítica morfológica—que la misma comunidad primitiva sea la responsable exclusiva de todas estas enseñanzas. En tal caso, la figura histórica de Jesús quedaría privada de todo interés. Parece más bien que la comunidad primitiva, recogiendo cuantas sentencias o enseñanzas venían desde el principio atribuídas a Jesús, las acomodó a su aire, presentándolas como norma de vida a cuantos abrazaban la nueva fe.

La ética de Jesús quedó, pues, revitalizada por los predicadores primitivos, los cuales la explotaban como norma de vida a seguir por quienes se consideraban cristianos. Y ello explica el que—en un principio—la enseñanza ética presentara una auténtica dimensión de vida. Sólo en una época más tardía se sintió la urgencia de poner por escrito tal doctrina. Pues bien, cuando *Mt* se propuso reflejar el pensamiento moral de Jesús, se vio en la necesidad de acudir a la catequesis primitiva, donde habían ido paulatinamente cristalizando cuantas normas de vida se suponían promulgadas por el propio Jesús.

De esto se infiere que el anuncio evangélico y la proclamación de la Buena Nueva precedieron a la redacción de este discurso (*Mt* 5-7). Por lo mismo, sólo captará el sentido genuino de su doctrina ética quien encuadre cada enseñanza en su "Sitz im Leben" co-

rrespondiente. Así, cada uno de los preceptos ha surgido en un marco ambiental concreto y tiene en consecuencia un alcance muy definido.

Sería ridículo pretender aplicar a *todo* el sermón idénticos criterios de hermenéutica. *Mt* lo sabe muy bien y por eso se limita a coordinar las ideas de un modo lógico, sin preocuparse de señalar el alcance preciso de cada precepto ético. Estos, al surgir en circunstancias muy dispares, exigen ser interpretados en función de las preocupaciones teológicas compartidas en cada caso por la catequesis primitiva.

Se ve, pues, que se trata de una serie de *logia* atribuidos a Jesús, cada uno de los cuales tuvo en algún momento vida propia. Ello explica que en este discurso no se aborden *todas* las problemáticas morales suscitadas por el ideal cristiano. Tienen que quedar forzosamente abundantes lagunas. Por otra parte, las exigencias éticas puestas por *Mt* en labios de Jesús suponen que ha precedido antes el anuncio del Evangelio. Van dirigidas, pues, a hombres que pertenecen ya al reino de Dios y se benefician consiguientemente de la salud escatológica.

A estos hombres puede *Mt* exigir un comportamiento ético superior al normal. Por eso supone en Jesús una actitud bastante severa. Mas tal severidad no se apoya en las fuerzas humanas, sino en la gracia divina inherente a la idea misma de reino. La ética del sermón supera, en verdad, la capacidad natural del hombre. Mas—*Mt lo sabe muy bien*—presupone la proclamación del Evangelio, lo cual es sin duda el mejor aval para cuantos hombres desean ajustar su vida a las exigencias de Dios.

Conviene, por lo mismo, advertir que las enseñanzas morales de Jesús, tal como las transmite la tradición sinóptica, no se limitan a reproducir sentencias pronunciadas por el Maestro. Al contrario, se intenta condensar en un número determinado de fórmulas fijas los postulados fundamentales de una

ética, que ha sido ya vivida por la comunidad cristiana. Y así, cada norma concreta pretende resaltar un aspecto determinado de la vida cristiana, tal como la venía practicando la comunidad primitiva. Esta había logrado traducir a categorías de vida cuantas enseñanzas difundiera años antes Jesús de Nazaret.

Son estas enseñanzas las que recogen los sinópticos—en el caso presente *Mt*—, a fin de proporcionar al cristianismo un auténtico ideal de vida, basado en unas palabras que, además de responder a la mente de Jesús, han sido también capaces de vivificar el ideal ético de los primeros cristianos. La ética del sermón sobre la montaña responde, pues, más que a las exigencias de una legislación escrita, el programa trazado por un anuncio evangélico, que *es* vida. Mas, en tal caso, ¿cómo interpretar el ideal ético del discurso en cuestión? A la luz de un solo concepto: Evangelio.

4. Etica y Evangelio.

El análisis del sermón sobre la montaña ha dejado en claro que las enseñanzas morales puestas por *Mateo* en labios de Jesús son el exponente de una fe vivida ya por los primeros cristianos. Es decir, la ética de Jesús expuesta por la tradición sinóptica está cimentada sobre una vivencia auténtica del ideal cristiano. Este supone, por su parte, la infusión de la *dynamis* pascual sobre cada uno de los creyentes. Por ello los sinópticos, cuando—recogiendo las directrices marcadas por la catequesis primitiva—intentan elaborar como una síntesis de normas éticas, no pueden menos de inspirarse en las exigencias de una fe vivida de forma consciente.

Por tanto, la doctrina ética de Jesús no debe ser considerada como una legislación. No se trata, en efecto, de un cúmulo de leyes, que exigirían un es-

fuerzo continuo al hombre. Las enseñanzas morales de Jesús no pretenden gravar a los discípulos con un yugo legalista. La razón es obvia: toda la ética sinóptica—el sermón sobre la montaña es acaso el ejemplo más típico—presupone una participación previa de la *dynamis* pascual por cuantos son invitados a prácticar una moral tan sublime. Y, en este caso, se comprende que los cristianos dispongan de un resorte casi mágico para cumplir tales exigencias éticas: la resurrección de Jesús.

Desde el momento en que el resucitado—a través de su *dynamis*—ha sido descubierto por un hombre, éste queda automáticamente convertido en cristiano. Su vida experimenta una metamorfosis tan profunda que sus mismos valores ontológicos sufren una transformación sustancial. Ya no es en sus propias fuerzas donde busca apoyo, sino en la fuerza (= *dynamis*) de la resurrección. Esta viene a ser el principio fontal de su nueva vida, la cual puede así quedar engranada dentro del reino (= *basileia*). Por consiguiente, el comportamiento cristiano cuenta con una fuerza de excepción: la *dynamis* pascual.

Ello explica que cuantos actúan bajo el impulso de tal fuerza, queden integrados de plano en un mundo nuevo, donde el anuncio pascual y la proclamación de la Buena Nueva (*kerigma*) imponen su ley. Pues bien, la vida cristiana—cimentada sobre el firme pilar de la fe—se mueve dentro de un marco netamente evangélico. Quien respira este ideal, rompe automáticamente todo vínculo de carácter legalista. Y es por esto que, cuando la teología sinóptica—vibrando al compás de la predicación catequética—intenta ofrecer un programa de comportamiento moral, lo elabora con un espíritu no de ley, sino de Evangelio.

La ética de Jesús ha de ser, pues, dimensionada dentro del marco evangélico. Sólo así se comprenderá el recto alcance de las exigencias morales, tan

minuciosamente formuladas en el sermón sobre la montaña. Con ellas no se pretende gravar al hombre más allá de sus fuerzas, sino infundirle un espíritu de fe y confianza en la *dynamis* pascual, que rige los destinos de quienes aceptan de verdad el mensaje evangélico. Este fomenta un profundo sentimiento de seguridad, toda vez que atestigua de forma práctica la presencia del *basileia*. Y es precisamente a las exigencias del reino que deben ajustar su vida los discípulos de Jesús. Ahora bien, todas estas exigencias se inspiran en la dinámica del amor.

No se trata, pues, de proponer una nueva legislación, sino de invitar a la práctica del amor, ya que en torno a este concepto gira *todo* el ideal evangélico. La ética de Jesús es, por tanto, una invitación al amor. Ello comporta una serie de renuncias, que la teología sinóptica explicita en forma de preceptos concretos. Pero cada precepto no tiene vigor más que a la luz del ideal evangélico, vivido con tanto celo por los primeros cristianos.

De este modo se comprende cómo las exigencias morales, tan minuciosamente recogidas por la tradición sinóptica, conservan todo su valor y contenido para el cristiano de hoy. Este—¡nosotros!—queda invitado a vivir en conformidad con los requisitos evangélicos. Ahora bien, el Evangelio—traducido en términos de amor—exige y comporta una profunda vivencia de fe y confianza, inspirada en la presencia del resucitado.

Quien enfoque con este prisma la ética de Jesús podrá descubrir en ella, a través de normas concretas de vida, un mundo del todo distinto, dominado y dirigido por los principios evangélicos, los cuales dimanan a su vez del amor. Y así no resultan ya tan difíciles de cumplir—por sublimes que sean—las exigencias de una moral determinada. No porque el hombre tenga más fuerza, sino sencillamente por apoyarse en una *dynamis* excepcional. Y cuantas veces se sien-

te frustrado en el cumplimiento de sus obligaciones éticas, no será a causa de una imposibilidad real, sino por no haber agotado cuantos recursos puede ofrecerle una *dynamis,* que—al inspirarse en el amor—es sobremanera eficaz.

La ética de Jesús es puro amor que—traducido en categorías evangélicas—permite al hombre cumplir todas las exigencias del *basileia.*

VI

PASION, MUERTE Y RESURRECCION

1. El tema y su problemática

Los relatos evangélicos sobre la pasión y muerte de Jesús son quizás—debido sobre todo a motivaciones litúrgicas—los que resultan más familiares al cristianismo actual. Este, consciente de que su fe debe estar anclada sobre el firme pilar de Pascua, pone todo su empeño en captar el sentido de cuantos sucesos evangélicos guardan alguna conexión con este acontecimiento fundamental. Se insiste, en efecto, cada vez más en resaltar la importancia de la resurrección en el dogma cristiano.

Por eso la exégesis contemporánea, al fijar su atención en la elaboración redaccional de estos relatos, ha llegado a la conclusión de que en ellos se contiene la esencia misma de la fe cristiana, la cual sólo en una época más tardía comenzó a interesarse por cuanto guardaba relación con la vida (pública-privada) de Jesús. No es falso afirmar que el tema muerte-resurrección debería ser estudiado en primer lugar por quienes desean seguir el proceso de fe que experimentaron en el cristianismo naciente los relatos evangélicos.

Sin embargo, la tradición sinóptica aborda todos estos puntos (pasión, muerte, resurrección, apariciones...) con claras preocupaciones apologéticas. Así, los evangelistas se vieron en la obligación de acentuar la corporeidad del resucitado para salir al paso

a la ya inquietante herejía doceta. Por otra parte, la minuciosa descripción de cada uno de los acontecimientos connota una preocupación excepcional por ofrecer a los fieles una información detallada que, si bien contaba con el valioso aval de los testigos oculares, no siempre se muestra inmune de amaneramientos literarios.

El tema en cuestión puede, por tanto, ser abordado desde ángulos distintos. Son muchos los críticos que han intentado señalar los nexos y diferencias que median entre cada uno de los sinópticos, para lo cual se ven forzados a realizar un minucioso estudio de las fuentes preevangélicas. Es indiscutible que tal análisis reporta resultados positivos. Sin embargo, cabe advertir que estos relatos—dado lo fácil que resulta comprender su desarrollo histórico—necesitan ser examinados sobre todo con un prisma teológico.

Ello justifica el que, en la presente exposición, casi se ignoren las problemáticas de carácter literario-redaccional. Aun admitiendo que cada evangelista ofrece su visión personal de los hechos, quizás interese más buscar una interpretación de los mismos en función de las exigencias de la fe cristiana. Es decir, el tema pasión-muerte-resurrección merece ser estudiado ante todo como dimensión teológica, la cual comporta a su vez el desarrollo lógico de unos sucesos históricos concretos.

Nuestra exposición se limitará, pues, a señalar la aportación de cada uno de estos hechos fundamentales en orden a un más profundo conocimiento de la teología sinóptica. Esta es la fuente que en muchos casos lleva de forma más directa a Jesús. No obstante, Jesús de Nazaret—para que mantenga toda su dimensión de fe—debe ser *siempre* contemplado bajo el prisma de la revelación divina, la cual se muestra muy pródiga y fecunda en el intrincado campo de la tradición sinóptica. Esta plantea a veces problemáticas tan sutiles que la crítica apenas consigue des-

pejar. En el caso presente, cabe dcir que son posiblemente los sinópticos quienes permiten lanzar una mirada más profunda y serena sobre cuantos relatos evangélicos giran en torno del gran acontecimiento pascual.

2. La pasión de Jesús

Las vicisitudes de estos acontecimientos vienen descritas con tales detalles por los sinópticos que no resulta difícil proponer una reproducción de las distintas escenas. Una simple comparación de los relatos sinópticos deja fuera de duda que *Mc*—dada su concisión—se limita casi a reflejar el contenido de unas fuentes que han sido también utilizadas por *Mt*. Este último introduce, sin embargo, algunas adiciones de indiscutible interés: prohibición de defensa (26, 52-54), muerte de Judas (27, 3-10), sueño de la mujer de Pilato (27, 24-25), milagros que acompañan la muerte de Jesús (27, 5-53), guardia en el sepulcro (27, 62-64) y soborno de los guardianes (28, 11-15).

Lc, por su parte, muestra mayor autonomía, toda vez que elimina algunas escenas que *Mc* considera de interés. Tales supresiones quedan en cambio compensadas con una serie de detalles, que responden sin duda a una preocupación concreta de este evangelista. Así, no deja de extrañar que sólo él recuerde que Jesús habló de la espada (22, 35-38), sudó sangre (22, 43-44), fue presentado a Herodes (23, 6-12), fue seguido por las santas mujeres (23, 27-31), dialogó con el buen ladrón (23, 39-43), pronunció tres palabras en la cruz (23, 34.43.46) e impresionó hondamente a la muchedumbre con su muerte (23, 48).

Todas estas diferencias de matices son muy expresivas en orden a captar la intención teológica de cada evangelista. No obstante, esta riqueza de colorido y observaciones, si bien ayuda a seguir más de cerca el proceso de la pasión, obstaculiza a veces la

interpretación auténtica de los hechos. Así, siendo cierto que Jesús murió en viernes, resulta problemático saber si coincidió aquel año con el 14 ó 15 de Nisán (marzo-abril). Este detalle, aunque aparentemente insustancial, es de suma importancia para saber si la última cena tuvo carácter pascual (*Lc* 22, 15) o no (*Jn* 18, 39; 19, 14.42).

La exégesis moderna, consciente de que todo el proceso de Jesús no pudo realizarse en las pocas horas que le asigna la tradición evangélica, intenta resolver el enigma suponiendo que la última cena fue celebrada el martes, en vez del jueves. Tal hipótesis viene avalada por unos calendarios esenios, donde se observa cómo los monjes de Qumran—seguidos en este caso por muchos judíos piadosos—dedicaban precisamente el martes a la celebración de la cena pascual. En tal caso el proceso de la pasión habría discurrido de forma normal, toda vez que podrían acordársele nada menos que *tres* días.

Se ve, pues, cómo la tradición sinóptica, tan pródiga en detalles y sugerencias, deja sin aclarar un punto de tanta importancia. ¿Qué se infiere de ello? Muy sencillo: los evangelistas no tenían preocupaciones de carácter historicista. No era la reproducción objetiva de los hechos lo que les interesaba, sino su significación teológica. Ello explica el que cada uno intente acomodar sus relatos a un fin determinado. Los textos sinópticos sobre la pasión no pretenden ser un reportaje de los hechos, sino más bien unos auténticos monumentos de fe, a través de los cuales pueda cualquier lector comprender cómo se desarrolló el proceso de Jesús, tal como lo exponen teológicamente unos testimonios acreditados (*Mt-Mc-Lc*). En estos relatos se encierra, pues, el exponente de una reflexión teológica, de la que se servía el cristianismo primitivo para presentar los últimos días de Jesús.

La teología sinóptica de la pasión ofrece un enfoque primordialmente cristológico. Cada evangelista

—con sus observaciones personales—pone de relieve unos rasgos determinados de Jesús, que sirven para dimensionar mejor su figura. Así, *Mc*, ilusionado por elaborar su teología del secreto mesiánico, esboza sólo de forma embrionaria cuantos datos pueden abogar por la dimensión divina de Jesús. Sin embargo, su humanidad queda resaltada hasta el punto de aflorar en estos momentos supremos cuantas flaquezas y miserias suelen hallar cabida en el hombre. Se insiste, en efecto, en describir la angustia mortal sufrida por Jesús en Getsemaní (*Mc* 14, 32-34), cuyo abatimiento y terror no conocen límites. *Lc* cree oportuno modificar este pasaje, pues parece atentar en cierto modo contra la divinidad de Jesús, a quien supone incluso consolado por un ángel en este trance tan difícil (22, 43).

El tercer evangelista presenta ciertamente una teolología bastante más evolucionada y por ello insiste en describir cuantos rasgos señalan la dimensión divina de Jesús (*Lc* 23, 34.43.46). *Mt* mantiene, a este respecto, un equilibrio tal que su teología puede muy bien ser considerada como en una fase intermedia.

Un punto que presenta clara dimensión teológica es el relacionado con la culpabilidad de Jesús. ¿Por qué fue Jesús, en realidad, condenado a muerte? Cada evangelista mantiene a este respecto una actitud diferente. Así, en *Mc* (14, 53-15, 15), puede observarse cómo todo el juicio adquiere un colorido impresionante. Sin embargo, la responsabilidad de la condena no se atribuye claramente a nadie. Los líderes judíos, el pueblo y el propio Pilato aparecen como protagonistas del drama, pero nadie viene inculpado de forma especial por el evangelista.

Mt (26, 57-27, 30) es más frío en su exposición. Este evangelista parece dispuesto a vincular la responsabildad con la postura adoptada por el judaísmo. Este—líderes y pueblo—se obstinó hasta el punto de eliminar a Jesús-mesías, por lo que se hace acreedor a la reprobación divina.

El tercer evangelista, que dirige su obra a lectores étnicos-cristianos, se esfuerza por eximir de culpa a Pilato (*Lc* 23, 4.14.22), el cual habría dictado la sentencia, presionado por la actitud desafiante de un pueblo a punto de amotinarse. De este modo, recayendo la culpa sobre el pueblo judío, aparece también el cristianismo como perfectamente compatible con la ideología romana.

De todo ello se infiere que la historia de la pasión pretende, más que enumerar una serie determinada de sucesos históricos, dar una interpretación teológica de cada escena. Los distintos evangelistas proyectan sobre estos relatos sus preocupaciones personales de claro enfoque cristológico. Y así es cómo la exposición sinóptica de la pasión invita a familiarizarse con el sentido dado a estos sucesos por el cristianismo naciente. En ellos se deja sentir el hálito de la fe pascual, que en cada evangelista reviste características propias. Por eso quien desee captar el auténtico sentido de estos relatos debe considerarlos no tanto como crónica expositiva cuanto como una reflexión de fe, inspirada en hechos reales.

3. La muerte de Jesús

La muerte de Jesús, considerada en su pura dimensión histórica, aparece como el fin de un hombre generoso, que ofrece su vida por un ideal noble. Con cierta frecuencia insiste la teología—quizás con exceso—en señalar el grado de entrega al que llegó Jesús aceptando voluntariamente la muerte en la cruz. Cuanto se diga a este respecto no deja de ser cierto. Sin embargo, al proyectar sólo esta visión sobre aquel sublime hecho, quedan inexplorados otros muchos aspectos, que no debe ignorar quien desee captar todo el contenido soteriológico de la muerte de Jesús.

Los estudiosos de la teología sinóptica ponen cada vez mayor empeño en observar cómo los evangelistas

especulan sobre el acto del calvario a la luz de su propia fe pascual. Esta, reflexionando sobre aquel gran acontecimiento, intentó desde un principio darle una interpretación válida para alimentar las exigencias de los cristianos. Por eso se esforzó por asignarle una dimensión soteriológica, toda vez que la muerte de Jesús pertenece a la esencia misma de la redención.

Todo esto halló perfecto eco en la tradición sinóptica, la cual no dudó en asignar a tal suceso una profunda significación teológica. Así, la muerte de Jesús viene presentada como culminación de los vaticinios mesiánicos, hasta el punto de buscar un aval en algunos textos concretos y sobre todo en *Is* 53. Ello no indica que los autores veterotestamentarios pensaran necesariamente en la muerte del futuro mesías, sino que, siendo ésta el culmen de toda la expectación, pudo muy bien ser considerada—reflexión teológica—como ya vaticinada por los antiguos profetas. El sentido "pleno"—que es literal—permite, en efecto, interpretar un texto concreto a la luz de todo el horizonte histórico-salvífico.

Cabe, pues, preguntar: ¿tenía Jesús de Nazaret un conocimiento cabal del sentido y dimensión inherentes a su futura muerte? Los sinópticos se muestran bastante explícitos, siendo *Mc* quien aduce a este respecto testimonios más elocuentes. Así, el evangelista, insistiendo en que Jesús fue tomando cada vez una conciencia más clara de su función mesiánica, le hace adoptar una actitud progresivamente reflexiva ante su futura muerte. (Cf. *Mc* 10, 32; 11, 15-17; 14, 49.)

El evangelista presenta a Jesús como un hombre lúcido que marcha hacia la muerte de forma consciente, aún sabiéndose abandonado y a veces incluso despreciado por quienes le rodean. Jesús aparece, pues, como un ser netamente humano, que experimenta dentro de sí la tensión más profunda, si bien actúa siempre con plena libertad. Pero lo que—en la intención de *Mc*—caracteriza a Jesús es no tanto la lucidez

con que prevé su muerte cuanto el sentido que le da al considerarla como el culmen de su vocación mesiánica. Transforma en ofrenda la muerte que le impone el Padre, con lo cual quedan cumplidas las Escrituras (*Mc* 9, 12; 14, 21...).

Por consiguiente, Jesús es no sólo un judío condenado a muerte por el tribunal de los rabinos, que le acusó de violar el sábado y transgredir la rutina cultual del Templo. Tampoco es el hombre que parece haber mantenido una relación singular con Dios, el cual llega incluso a declararle hijo suyo. Se trata más bien de un personaje único que debía entablar un contacto específico con *toda* la humanidad. La predicación de su mensaje exigía siempre una actitud de fe; pues bien, con su muerte quiso ofrecer un sacrificio expiatorio por los pecados de todos los hombres.

La muerte de Jesús tiene un claro enfoque sacrificial. No obstante, la tradición sinóptica—adobando sus relatos con abundantes elementos de afabulación—asocia este momento sublime con el acontecimiento pascual. Es decir, para dar a la muerte de Jesús toda su dimensión teológica se impone contemplarla con el prisma de la resurrección. Es, en efecto, por haber resucitado que su muerte adquiere un sentido tan singular.

La teología sinóptica—anclada en la fe pascual—intenta ofrecer una visión profunda de la muerte de Jesús, la cual queda, en consecuencia, absorbida al menos en gran parte por la *dynamis* pascual. Por eso los relatos sinópticos apenas se fijan en el *hecho* mismo de la muerte. Este no es más que el postrer acto de un complicado proceso, conocido con el nombre de "pasión". Sin embargo, desde el punto de vista soteriológico, el acto de la cruz pertenece ya a la esencia misma de la resurrección, bajo cuyo prisma lo contempla ciertamente la tradición sinóptica. Por tanto, sólo quien capte antes el contenido del suceso pascual podrá descubrir toda la carga teológica del calvario.

4. La resurrección de Jesús

No resulta fácil resumir en pocas páginas toda la fuerza proyectada por el acontecimiento pascual sobre la teología sinóptica. Puede decirse en cierto modo que los relatos sinópticos intentan ofrecer una visión resurreccionista de Jesús de Nazaret. Cuanto refieren sobre el nacimiento, infancia, vida privada y pública de Jesús, lo hacen siempre a la luz de la resurrección.

Sería prolijo hacer—aunque sólo brevemente—una relación del modo cómo describen los tres evangelistas el acontecimiento pascual. Una simple lectura de tales relatos pone en evidencia que contienen una dosis considerable de elementos afabuladores, con los que pretenden los evangelistas hacer en cierto modo asequible a sus lectores un acontecimiento que les rebasa de una forma total.

Y es que la resurrección de Jesús no consiste en el simple hecho de que su cuerpo exánime vuelva a la vida. No, tal fenómeno—en su dimensión bíblica—sería una simple reanimación corporal. En Pascua se realiza el encuentro más sustancioso de cuantos puede llevar a cabo Dios en sus relaciones con la naturaleza humana. Esta, representada por Jesús, recibe en un momento determinado todo el flujo de la *dynamis* divina, con la que comienza a sustentarse la naturaleza humana de Jesús. El resucitado continúa conservando su dimensión humana, lo cual no obsta a que se vea sustentado por una *dynamis*, que es divina. Se realiza, pues, una fusión tan íntima entre lo divino y lo humano que culmina en un nuevo ser: Cristo resucitado.

La nueva dimensión del resucitado resultaba muy difícil de ser captada por unas gentes, cuyas categorías de pensar eran bastante elementales. Por otra parte, cada cristiano era consciente de haber recibido la *dynamis* de la resurrección, ya que era precisamente ésta la que infundía la fe pascual. ¿Cómo tra-

ducir, pues, en términos concretos una vivencia inspirada en un hecho—resurrección—, que rebasaba la capacidad cognoscitiva del hombre?

Los sinópticos, conscientes de esta dificultad, se esfuerzan por traducir el acontecimiento pascual en categorías asequibles al modo humano de conocer. Por eso, presentan el *hecho* envuelto en un ropaje literario cuidado con gran esmero, pero que no tiene más finalidad que—acentuando la dimensión corporal del resucitado—dejar constancia de un suceso tan sublime que no puede ser captado por ninguna ciencia experimental.

Y así, las apariciones del resucitado muestran una dimensión física, con el fin de acentuar la corporeidad del Cristo pascual. Pero lo que de verdad interesa en las apariciones es comprender su dimensión *real,* en virtud de la cual Cristo es *encontrado* de forma auténtica por el hombre, quedando con ello convertido automáticamente en cristiano.

La *dynamis* pascual infunde, pues, una fuerza tan intensa que el hombre viene sustraído al influjo del pecado y de la muerte para entrar en los dominios de la gracia y de la vida. Ello indica que la resurrección puede reivindicar ante todo un sentido soteriológico. Ahora bien, el cristiano recibe una *vida nueva* gracias a la entrega generosa de Jesús, el cual con su *muerte* superó el dominio de la muerte misma (= pecado) y resucitando instauró el reino de la *vida.* Se ve, pues, cómo muerte-resurrección forman un binomio inseparable, a la luz del cual puede el hombre recibir una nueva dimensión de vida.

Ello explica que el cristianismo naciente formulara todas sus convicciones religiosas a partir del gran acontecimiento pascual. Por eso, la tradición sinóptica—recogiendo el sentir de la comunidad primitiva—proyecta sobre la figura y enseñanza de Jesús de Nazaret toda la savia vital que dimana de su resurrección. Esta viene presentada con la ayuda de

abundante bagaje afabulador. Pero lo que, en realidad, interesa es presentar la intensidad de aquella *dynamis* divina que, infundida por Dios a Jesús muerto, viene participada por cuantos—fe pascual—entran en contacto directo con el resucitado.

De todo ello se infiere que resulta improcedente el simple intento de reconstruir el suceso pascual a la luz de los relatos sinópticos. Estos pretenden formular, con un estilo literario rayante a veces en lo anecdótico, la realidad profunda de un suceso que trasciende las categorías humanas de conocer y no puede, por tanto, ser descrito de un modo frío y objetivo. Los amaneramientos literarios vienen a ser la coreografía más adecuada para montar todo el suceso pascual. Este irradia tal luz que con ella resulta relativamente fácil comprender el sentido auténtico de Jesús-hombre, cuya vida estuvo consagrada de forma exclusiva al cumplimiento de los designios divinos.

Por consiguiente, los sinópticos, cuando especulan sobre la infancia, tentaciones, milagros... de Jesús, lo hacen siempre desde el ángulo de su fe pascual. Esta hace que cuanto se relaciona con Jesús de Nazaret ofrezca, además de un sentido histórico, una clara dimensión teológica, es decir, un profundo mensaje de fe. Queda, pues, justificado el enfoque perfectamente teológico que se ha intentado proyectar sobre cada uno de los sucesos relacionados con la vida y enseñanza de Jesús.

Esta dimensión de fe pascual justifica, por otra parte, la visión mítica que en muchos casos infunden los sinópticos a sus relatos. Estos, que responden a preocupaciones de fe, vienen a veces montados con un andamiaje que ya no se emplea en la técnica del pensar moderno. Pero el mundo de los sinópticos no era el nuestro. Nada tiene, pues, de particular que esbocen sus relatos con cuantos elementos—inspira-

dos en la fe pascual—puedan ser solventes. Y juega, a este respecto, un papel de excepción el famoso *mito bíblico*. Son, en efecto, muchos los relatos sinópticos que se ajustan a categorías míticas de pensar. Pues bien, sólo podrá captar todo su contenido teológico y doctrinal quien consiga familiarizarse con los condicionamientos y exigencias del mito. ¿Cómo lograrlo?

La crítica ha hecho denodados esfuerzos para dar una respuesta tranquilizante a esta cuestión. Y así ha surgido la tan aireada problemática de la desmitificación. Se impone, por tanto, ofrecer al cristiano de hoy, no sólo una presentación del problema, sino también un intento de solución, toda vez que únicamente puede ser válida para la auténtica fe cristiana la visión desmitificada del mensaje revelado.

VII

TEOLOGIA SINOPTICA
Y
DESMITIFICACION BIBLICA

1. El tema y su problemática.

La llamada escuela morfológica (*Formgeschichte*) intentó dar una respuesta adecuada a los interrogantes abiertos por la tradición sinóptica. Aunque sus conclusiones fueran en muchos casos inaceptables, dejaron, sin embargo, en claro que sólo podrá captar el sentido auténtico de los relatos sinópticos quien consiga encuadrarlos en su marco ambiental (*Sitz im Leben*) correspondiente.

Tal actitud suscitó entre los críticos un marcado interés por ofrecer una visión válida del mensaje evangélico. No bastaba con predicar el Evangelio; era preciso presentarlo en categorías capaces de mover y conmover al cristiano de hoy. Este no está dispuesto a aceptar un mensaje revelado que con frecuencia recibe envuelto en una dosis considerable de fórmulas tan simples—anécdotas, cuentecillos...—que chocan con la mentalidad científica del hombre actual.

Fue precisamente durante la segunda guerra mundial cuando la teología alemana—representada en este caso por Rudolf Bultmann—hizo un esfuerzo denodado por traducir el mensaje evangélico en categorías válidas para el cristiano contemporáneo. Este no estaba dispuesto a seguir alimentándose con una savia que—si bien era genuina por su carácter

revelado—le venía inyectada de forma tal que no lograba asimilarla. Era innegable, en efecto, que el mensaje revelado venía expuesto con un lenguaje mítico muy apto para el hombre bíblico, pero totalmente inadecuado para el cristiano de hoy.

Por eso Bultmann se propuso enfrentarse con la tan aireada problemática del mito evangélico y darle una solución satisfactoria. Hacía ya casi un siglo —a partir de Strauss—que la exégesis neotestamentaria hacía esfuerzos titánicos por dar una explicación adecuada del mito evangélico. Toda la llamada crítica histórica se había empeñado—como solución de emergencia—en eliminar cuantos elementos evangélicos ofrecían cierto cariz mítico, puesto que la fe cristiana sólo podía cimentarse en hechos de clara dimensión histórica. Existía, pues, una barrera infranqueable entre mito e historia, debiendo centrarse sobre este último aspecto la predicación del mensaje revelado.

Esta postura de la crítica había conducido a un racionalismo craso, toda vez que se eliminaban cuantos datos evangélicos ofrecían una dimensión sobrenatural. Bultmann constató que la fe cristiana no hallaba alimento adecuado con esta presentación del mensaje bíblico. Sí, era preciso enfrentarse con el mito, pero desde un ángulo nuevo.

En consecuencia, elaboró no sólo una concepción personal del mito evangélico, sino también un sistema desmitificador inspirado en postulados nuevos. Quedó así abierta la gran problemática de la desmitificación neotestamentaria, que sigue en nuestros días marcando las directrices hermenéuticas a los más modernos métodos de interpretación exegética.

El problema de la desmitificación neotestamentaria no puede ser, pues, ignorado por quien desee de verdad captar el auténtico valor del mensaje evangélico. Este debe ser traducido en categorías tales que *también* el mito reciba un sentido válido y pue-

da, en consecuencia, ser comprendido por el hombre de hoy. Ahora bien, aun cuando no se acepte a este respecto el sistema bultmanniano, se impone la necesidad de conocerlo—al menos a grandes rasgos—, toda vez que sólo a partir de él puede esbozarse un intento católico de desmitificación evangélica.

2. Visión mítica y visión científica del mundo.

Bultmann observa que la imagen neotestamentaria del mundo es mítica. El cosmos viene representado como un edificio de tres pisos: el cielo estaría en el de arriba, el infierno en el de abajo y la tierra quedaría fluctuante entre ambos. Dios y sus ángeles habitan en el cielo, mientras el infierno queda reservado para Satanás y sus demonios.

Ahora bien, la tierra—habitada por el hombre—es el teatro donde actúan las fuerzas sobrenaturales de arriba (Dios-ángeles) y de abajo (Satán-demonios). Tales fuerzas interfieren no sólo en los fenómenos terrestres, sino también en el pensamiento, voluntad y acciones del hombre. Este dista mucho de tener un dominio absoluto sobre sus propios actos. Satanas puede sugerirle malos deseos e incluso los demonios logran poseerle internamente. Por otra parte, Dios y sus ángeles tienen también acceso en la vida del hombre: pueden sugerirle buenas acciones, dirigir su corazón y voluntad, hacerle objeto de apariciones celestes e infundirle incluso la fuerza espiritual que necesita.

Tal como concibe el mundo la mentalidad neotestamentaria, se comprende que el milagro deje de ser algo excepcional. Las fuerzas sobrenaturales intervienen de forma casi continua. No puede ignorarse que el mensaje revelado viene formulado en categorías válidas para un mundo dominado por esa obsesión de lo sobrenatural.

Sin embargo, el hombre de hoy ha llegado a un conocimiento mucho más profundo de las causas segundas. Con ello queda cada vez un campo más restringido para que pueda Dios intervenir de un modo directo. El hombre goza de una autonomía sorprendente. Se sabe al propio tiempo inmerso en un mundo regido por las leyes de causa-efecto, donde la Naturaleza aparece como un sistema tan compacto y coherente que resulta incluso difícil pensar en intervenciones directas de Dios.

Pues bien, si el mensaje revelado debe alimentar la vida cristiana, es evidente que se impone traducirlo en categorías válidas para el hombre de hoy. Este no está dispuesto a descubrir la mano de Satanás en cualquier contratiempo o adversidad. Tampoco piensa que Dios esté pendiente de los deseos humanos. No, la cosmogonía contemporánea rechaza aquella visión simplista del mundo, según la cual nuestro planeta sería el centro de todo el Universo.

El hombre, conforme va descubriendo nuevas fuerzas ocultas de la Naturaleza, toma conciencia más clara de su nulidad e insignificancia. Está engranado dentro de un sistema de vida dominado por unas fuerzas extraordinarias, las cuales no deben necesariamente confundirse con Dios o Satanás. Es cierto que Dios existe, pero su presencia en el mundo no es tan directa e inmediata, sino que la realiza a través de las causas segundas.

A un cristiano que respira estas preocupaciones no se le puede ofrecer una presentación del mensaje neotestamentario formulada con categorías míticas, patrimonio de una mentalidad que hace ya varios siglos ha dejado de existir. El hombre moderno no puede aceptar un mensaje, donde lo sobrenatural responde a una concepción del mundo que hoy se rechaza como anacrónica y superada. Se impone, por lo mismo, reinterpretar la formulación misma del mensaje a la luz de las preocupaciones científi-

cas del hombre actual. ¿Cómo? Intentando presentar la revelación neotestamentaria en una dimensión que, lejos de estar dominada por el mito, sepa dar al mito su auténtico sentido.

Ello equivale a decir que la formulación del mensaje debe quedar sometida a una desmitificación de índole tal que logre ofrecer al cristiano un bagaje doctrinal con dinamismo de vida. Sólo así podrá alimentarse de forma adecuada la fe cristiana. Esta exige recibir una savia que conserve una fuerza vital en el mundo de hoy. La revelación divina conserva todo su valor y dimensión a través de los tiempos. Pues bien, es preciso intentar una desmitificación de índole tal que el cristiano—cuando lea los Evangelios—consiga descubrir palabras de vida eterna.

Bultmann sabe que, siendo la formulación mítica el embalaje literario del que se sirvió el propio Dios para formular su revelación, no debe buscarse jamás la *eliminación* de los elementos míticos. Al contrario, todos ellos han de ser respetados y conservados, si bien se impone una *interpretación* de los mismos, que permita al cristiano de hoy captar el sentido genuino del mensaje revelado que en ellos se contiene.

Para que la interpretación del lenguaje mítico sea válida, no debe hacerse—así piensa Bultmann—con un criterio histórico o cosmológico, sino más bien desde un punto de vista antropológico. Es decir, se impone descubrir la fórmula más apta para que el propio hombre se sienta integrado en un mensaje que—más allá del mito—conserve un sentido y dinamismo, capaces de acrisolar la fe cristiana de hoy y de todos los tiempos.

3. La desmitificación evangélica elaborada por Bultmann

Bultmann, para elaborar su sistema desmitificador, se inspira en la tesis luterana de la "justicia imputada". Esta supone que las obras son estériles en orden a la justificación. El hombre es declarado justo por Dios, el cual pone como un velo sobre sus pecados. Mas no por ello deja de ser el hombre lo que era antes. La justicia consiste en una relación de orden jurídico, por la que Dios se compromete en adelante a guiar los destinos del hombre.

Siendo Dios quien dirige los actos humanos, se comprende que la voluntad del hombre—completamente infestada por el pecado—no pueda cooperar al bien y, por consiguiente, tampoco acumular mérito alguno. Por eso las obras humanas de nada sirven: el hombre debe abandonarse a una fe tan profunda que deje su destino en los brazos de Dios: *¡sola fides!* (fe sola). La tesis luterana provoca en el hombre un agudo sentimiento de angustia, toda vez que lo considera incapaz de realizar ningún acto meritorio. Su voluntad está tan atenazada por el pecado que no puede actuar en la esfera divina.

¿Qué relación puede guardar esta tesis con la desmitificación bultmanniana? Muy sencillo: la incapacidad que Lutero asigna a la voluntad del hombre viene aplicada por Bultmann al campo de la inteligencia. Esta, asfixiada por el peso del pecado, jamás podrá adoptar la actitud requerida para que actúe en ella la revelación divina. Por consiguiente, las facultades intelectivas del hombre carecen de la fuerza necesaria para sostener el peso de la revelación. ¿Qué hacer? *¡Sola fides!* Es absurdo pensar que la inteligencia humana pueda situarse en el nivel exigido por la divina revelación.

Bultmann comprende que, con estos postulados, se impone rechazar cuanto comporte un encuentro

directo con el mensaje revelado. El hombre debe, pues, renunciar a captar el contenido auténtico de la revelación. Tales son las conclusiones que se infieren de la tesis bultmanniana. Sin embargo, el gran teólogo alemán advierte que—especulando con criterios nuevos—resulta posible hallar una solución.

Para ello se inspira en los postulados del existencialismo heideggeriano, donde se habla de una "precomprensión" (= *desiderium naturale*), la cual impulsa al hombre a dar una respuesta satisfactoria a su propia existencia. Pues bien, esta "precomprensión" suscita las más diversas decisiones dentro de su personalidad ontológica, que permanece inalterada a pesar de todas estas decisiones. ¿Qué sucede? Muy sencillo: el hombre constata que no puede llegar a Dios con ninguna de estas decisiones, puesto que están asfixiadas por actos de la voluntad contrarios a las exigencias divinas.

Esta incapacidad, que fomenta en lo más profundo de su existencia como una sensación de angustia, le impulsa a lanzarse confiadamente en brazos de Dios. Tal decisión comporta una auténtica postura de fe, la cual hace posible que Dios actúe directamente en el hombre, haciéndole partícipe de su revelación. Ahora bien, esta fe dista mucho de ser un don sobrenatural (concepción católica), pues es el resultado de una disposición humana, aun cuando sea ella la que provoca la actuación de Dios.

La fe bultmanniana presenta, pues, un claro enfoque existencial y de ello se sirve Dios para proporcionar al hombre la comprensión auténtica de sí mismo. Y en esto consiste precisamente el encuentro Dios-hombre, que dista mucho de reivindicar categorías objetivas. Dios queda, pues, reducido en cierto modo a un plano existencial.

Todo esto plantea la siguiente dificultad: ¿cómo quedando Dios reducido a una dimensión existencial puede el hombre recibir una revelación que viene

formulada en categorías objetivas? Bultmann aplica estos principios al mensaje evangélico y constata que cuanto presenta una dimensión objetiva ha de ser considerado como un puro mito.

Ello supone que los relatos evangélicos están integrados por una serie de mitos, ya que continuamente el mundo sobrenatural interfiere de forma objetiva en la existencia humana. Así, la encarnación, el bautismo, los milagros de Jesús... suponen una actuación de un orden sobrenatural, que exige intervenciones objetivas de Dios. Tal visión no puede responder a la realidad y ha de ser, por tanto, considerada como el exponente de una economía inadecuada para resolver los interrogantes existenciales del hombre.

Parece, pues, que toda intervención objetiva de Dios pertenece a los dominios del mito. En tal caso, la desmitificación consistiría en traducir a categorías existenciales todos estos elementos evangélicos. Existen, sin embargo, dos fenómenos que reivindican un valor excepcional: el *acto* y la *palabra* de Dios. Ambos se dejan sentir en la cruz de Jesús y, gracias a ellos, queda Jesús convertido en el Cristo resucitado. Es decir, la resurrección supone una intervención divina en la esfera humana.

¿En qué consiste, por consiguiente, el acontecimiento pascual? No en un fenómeno de carácter físico-corporal, sino en una fuerza divina que infunde al sacrificio del calvario un sentido escatológico, toda vez que el *kerigma* asegura la fuerza soteriológica de aquel acto sublime protagonizado por Jesús de Nazaret, el cual no era en realidad más que un hombre generoso, en quien Dios se fijó para—muriendo en la cruz—depositar sobre él la fuerza de su palabra divina.

Esta palabra llega al hombre a través del *kerigma*. Pues bien, en esto consiste el encuentro con el resucitado, de forma tal que fuera del *kerigma* no

existe Cristo. La fe cristiana debe, según Bultmann, conformarse con este aval y considerar el conjunto de la revelación evangélica como el simple producto de unas mentes dominadas por la obsesión del mito.

La desmitificación neotestamentaria exige, por tanto, rechazar la realidad de cualquier fenómeno sobrenatural (encarnación, teofanías...) para quedarse con los hechos históricos simples. Sólo la resurrección de Jesús, atestiguada en el *kerigma,* garantiza la genuinidad de la fe cristiana.

La desmitificación bultmanniana, aunque inspirada en un sincero deseo de ofrecer al cristiano una visión válida del mensaje evangélico, comporta un agnosticismo religioso tan radical que priva al hombre de todo contacto con los elementos sobrenaturales. Al examinar las verdades reveladas con un prisma antropológico, reduce unos hechos trascendentes a la pura dimensión de la existencia humana. Y con ello las verdades reveladas son objeto, más que de una desmitificación, de una auténtica desvirtuación.

La crítica ha reaccionado violentamente contra el radicalismo bultmanniano. Incluso los autores católicos han intentado entablar diálogo con los postulados de este sistema desmitificador. Es cierto que en él se descubren aberraciones inadmisibles. No obstante, más que ensañarse con los defectos de Bultman, acaso fuera preferible reconocer que—gracias a su esfuerzo—puede la crítica de hoy formular nuevos intentos de desmitificación evangélica.

La exégesis católica se halla también en disposición de programar su propio sistema desmitificador. Este, aunque no comparta los postulados bultmannianos, no puede ignorar la abundante luz proyectada sobre este arduo problema por el gran teólogo de Marburg.

4. Intento de una desmitificación con criterio católico

Cuando un crítico católico se enfrenta con el mito evangélico, tarda muy poco en constatar que la problemática no puede ser resuelta con postulados filosóficos, tal como hace Bultmann. El mito debe ser examinado desde otro ángulo. Y son, a este respecto, muy expresivas las sugerencias de Oscar Cullmann en su esfuerzo por acordar a la Biblia su justa perspectiva de "historia salvífica" (*Heilsgeschichte*).

Ello recuerda que la Biblia es, más que un libro escrito, una historia vivida, cuya finalidad no es otra que la salvación del hombre. Por eso, *todos* los acontecimientos que integran esta "historia salvífica" deben guardar necesariamente una concatenación, de forma tal que cada uno reciba su plena significación a la luz de *toda* la historia, ya que ésta en la intención divina responde a un mismo y único objetivo.

Estas ideas, que no guardan en apariencia relación alguna con la problemática desmitificadora, sirven para recordar que cualquier relato bíblico recibirá abundante luz siempre y cuando venga encuadrado en el conjunto de la historia salvífica. Y, en tal caso, se puede comprender que, si un texto o relato concreto presentan dificultades exegéticas, se impone examinarlos a la luz de *todo* el mensaje revelado. Este principio general, aplicado al vidrioso tema del mito, permite suponer que la misma Biblia puede aportar una valiosa ayuda en todo intento desmitificador.

Se observa, en efecto, el curioso fenómeno de que muchos pasajes vienen en cierto modo desmitificados por la propia Biblia. Así, por ejemplo, el relato del pecado original, que tantas dificultades suscita en *Gen* 3, recibe una explicación mucho más verosímil en *Rom* 5, 12-21. Es decir, la Biblia—considerada en su dimensión de historia salvífica—hace ya esfuerzos

plausibles por dar respuesta a numerosos interrogantes planteados precisamente por la formulación mítica de ciertos relatos.

Por eso está del todo justificada la pregunta formulada por cuantos críticos acuden a la propia Biblia con el fin de buscar en ella elementos válidos para esbozar un sistema desmitificador capaz de ofrecer al cristiano actual una presentación del mensaje revelado, acomodada a sus exigencias y a su concepción científica del mundo.

I. *Cristo, foco desmitificador.*

Puesto que la Biblia, en cuanto historia salvífica, muestra una coherencia impresionante, se impone detectar en ella algún foco capaz de proyectar luz sobre los horizontes dominados por la duda o la oscuridad. ¿Dónde hallarlo? La respuesta hay que buscarla precisamente en el punto donde la historia de la salvación alcanza su momento álgido. Y este punto viene representado por la figura de Jesús que, con su vida-muerte-resurrección, logra integrar al hombre en la esfera de la amistad divina.

Ahora bien, quien desee partir de Cristo para —proyectando luz sobre los pasajes oscuros—resolver el problema del mito, jamás debe ignorar que es el propio Dios quien se ha servido de formulaciones míticas para comunicar su verdades a los hombres. Estos, dada la limitación de sus potencias superiores, no hubieran podido asimilar unas verdades trascendentes, reveladas en toda su dimensión. Ello explica el que Dios mismo, para no privar al hombre del mensaje revelado, se sirviera de unos artificios determinados, cuya única finalidad era dar una dimensión humana a las verdades divinas. Y en ello consiste precisamente el mito bíblico. Este podría, pues, definirse como *el revestimiento de verdades divinas*

con ropaje humano para que de este modo puedan ser captadas por el hombre.

De esto se infiere que el mito merece todo respeto, puesto que—gracias a él—ha conseguido el hombre bíblico entablar de algún modo diálogo con Dios. Ahora bien, no por eso se han de seguir aceptando hoy como objetivamente válidas unas formulaciones míticas, a través de las cuales Dios se comunicaba con unos hombres que respiraban otras categorías del pensar.

Nuestro mundo, que busca con tanto ahinco las causas últimas de todos los fenómenos, siente también una apremiante necesidad de captar la dimensión auténtica de unas verdades trascendentes, las cuales—por acomodarse a hombres de otra época—han sido formuladas en categorías míticas.

El proceso no es fácil, toda vez que exige un encuentro con unas categorías de pensar ajenas a la mentalidad científica del hombre actual. Este se sabe incapaz de compartir las preocupaciones del hombre bíblico. ¿Qué hacer? Es entonces cuando se impone recordar que la Biblia—en su dimensión histórico-salvífica—forma un conjunto coherente y homogéneo que culmina en la figura humano-divina de Cristo.

Pues bien, ¿no logra todo cristiano—mediante su vivencia de fe—un encuentro directo con Cristo? Y nadie negará que Cristo sea *siempre* el mismo. Luego, cualquier cristiano puede—a través de su encuentro con Cristo—situarse en un nivel tal que consiga lanzar una mirada penetrante sobre cuantos elementos bíblicos le llegan envueltos en tinieblas. A la luz de la resurrección—foco polarizador de toda la historia salvífica—resultará relativamente fácil conseguir una visión clara de cuantos temas—dada su formulación mítica—resultan inexpresivos si se contemplan con el prisma de la mentalidad contemporánea.

De todo esto se infiere que la auténtica desmitifi-

cación ha de hacerse *en Cristo*. Pero ¿cómo conseguirlo? Si fuera tan fácil, ya la crítica hubiera hallado la respuesta adecuada. Es cierto, pero no se olvide que quizás la exégesis moderna ha seguido a este respecto un proceso equivocado, puesto que se ha preocupado demasiado por traducir el lenguaje bíblico a las categorías modernas y acaso demasiado poco por traducir el lenguaje moderno a las categorías bíblicas. Es decir, es posible que se deba hablar, no tanto de desmitificar la revelación, cuanto de remitificar al cristiano.

II. *Remitificación del cristiano.*

No es lo mismo ser cristiano que estar cristificado. Esto último supone y exige un proceso religioso, en virtud del cual el hombre se propone recibir de Cristo toda su savia vital. Cristo se convierte en el resorte mágico que mueve al cristiano en sus diversas manifestaciones religiosas. Pues bien, el hombre que de verdad desee salvarse comprende necesitar la ayuda de la revelación divina. Directamente no puede entrar en contacto con el mensaje revelado, pues éste le rebasa. No le queda más solución que lanzarse confiadamente en brazos de Cristo, pidiéndole las fuerzas necesarias.

Por tanto, para captar el contenido auténtico de la revelación divina no basta la ayuda de los postulados científicos y de los principios filosóficos. La cristificación se presenta como un elemento fundamental. Pero con ello no se excluye la utilidad de la especulación científica. Al contrario, cuanto mejor se penetre en el texto, ambiente, ideología y enfoque teológico de la Biblia, más fácil resultará detectar su contenido revelado. Es decir, el estudio crítico-exegético-teológico ofrece el marco adecuado para que el cristiano encuadre su mirada en el horizonte de la revelación. Pero no basta.

Se requiere además una fuerza que le lance directamente hacia el encuentro de la revelación, la cual culmina en Cristo. Este es, pues, el punto mágico en el que debe situarse quien desee lanzar una mirada serena sobre la revelación divina. Este encuentro (Cristo-cristiano) supone una verdadera cristificación, la cual comporta a su vez una remitificación del cristiano. ¿Por qué? Muy sencillo: al identificarse con Cristo (= revelación), se siente automáticamente situado en el plano mismo de la revelación divina. Y, si ésta viene formulada en categorías míticas ¿no es obvio que también el cristiano, a raíz de su cristificación, quede elevado a nivel mítico?

Esta actitud viene a ser como un complemento del proceso desmitificador iniciado por la Biblia. Esta proyecta, en efecto, una visión vertical sobre cada uno de sus relatos, los cuales reciben así toda su fuerza y dimensión, gracias sobre todo a la luz que reciben de la figura de Cristo. Pues bien, ahora el cristiano se adhiere a este mismo proceso y logra, mediante su cristificación, lanzar una mirada *personal* sobre los distintos relatos. Tal mirada es *subjetiva,* ya que refleja el punto de vista de cada cristiano. Mas se presenta también como *objetiva,* pues el creyente se apoya en los criterios que le proporciona el propio Cristo.

Así, la experiencia existencial del cristiano (tesis de Bultmann) halla en Cristo una confirmación de carácter objetivo. ¿Puede pensarse en un garante mejor para detectar de forma efectiva el contenido del mensaje revelado? Esta es, pues, la auténtica desmitificación, la cual comporta un profundo respeto por el mito bíblico. Se ve, pues, cómo se impone la urgencia de una remitificación, toda vez que sólo con ella se consigue dar su valor genuino al mito bíblico.

La remitificación supone lanzar *en Cristo* una mirada sobre cada uno de los relatos bíblicos. Esto es muy sugerente, pero en realidad ¿cómo conseguir-

lo? Debe recordarse que todo el proceso neotestamentario de revelación gira en torno a un hecho trascendental: *la resurrección de Jesús.*

Cuanto se afirma sobre la figura histórica de Jesús y su actuación, viene contemplado a la luz del acontecimiento pascual. Este es el eje sobre el que debe girar todo el proceso desmitificador neotestamentario. El cristiano, deseoso de captar el sentido real de cada relato bíblico, no ha de escatimar esfuerzos en orden a *vivir* su encuentro personal con Cristo resucitado. Este se presenta como el talismán del que no puede prescindir quien desee captar el sentido auténtico del mensaje neotestamentario.

No se piense, sin embargo, que tal proceso sea fácil. El cristiano no se pone a nivel de la resurrección con un simple acto de voluntad. No, puesto que todo el Nuevo Testamento—la resurrección es su centro—queda integrado dentro del marco global de la historia salvífica, sólo logrará alcanzar el punto álgido de la resurrección quien haya antes explotado con un concienzudo estudio cuantos elementos histórico-salvíficos sirven de molde a la formulación del mensaje. Se impone, por lo mismo, un examen serio de cada relato neotestamentario. Sólo esto podrá disponer al cristiano para una auténtica remitificación a nivel de Cristo resucitado.

De todo esto se infiere que, para dar al mito evangélico su sentido real, se precisa *re-interpretarlo.* Pero no basta para ello proyectar luz sobre el mismo desde el ángulo de una filosofía determinada. Se exige más bien situar al propio cristiano a nivel del mito bíblico. Esta remitificación permite explotar cuantos elementos utilizara ya la propia Biblia en su proceso desmitificador. Y así es como—desde el ángulo de la resurrección—se dispone de un criterio subjetivo-objetivo válido para dimensionar adecuadamente la significación de cada relato evangélico. Esta remitificación presupone, a su vez, no sólo

una disponibilidad sincera en el cristiano, sino también un estudio profundo que le inmerja en el complicado mundo de la revelación bíblica.

Y así es como, combinando la fe con la razón, podrá el cristianismo de todos los tiempos dialogar de forma auténtica con un Dios que se le ha revelado en unos términos concretos, que no siempre responden a la concepción de la época actual.

5. Hacia una teología sinóptica desmitificada

El enfoque desmitificador recién presentado abre horizontes nuevos al estudio de los sinópticos. Estos dejan de presentarse como una simple recopilación de documentos en los que pueden revivirse algunas escenas relacionadas con la vida de Jesús, para convertirse en *un Evangelio* donde se recoge la esencia misma de la revelación divina. Por tanto, lo que realmente interesa es familiarizarse con su contenido teológico. Y tal ha sido el enfoque proyectado sobre los temas que se acaban de abordar.

Todos ellos vienen examinados con un claro criterio remitificador, en virtud del cual el crítico creyente es invitado a dimensionarlos a la luz de las preocupaciones compartidas por los distintos evangelistas, que plasman por escrito unas experiencias contempladas bajo el prisma del acontecimiento pascual. Se explica, pues, que en muchos casos la dimensión historicista juegue un papel bastante secundario. El interés del cristiano—integrado en el mundo del mito gracias a su encuentro con el resucitado—se centra en el contenido teológico inherente a cada uno de los relatos evangélicos.

El mito bíblico, lejos de obstaculizar la comprensión del mensaje revelado, tiende a facilitarla, siempre y cuando el cristiano consiga ponerse a nivel de sus exigencias. ¿Cómo? Remitificándose en Cristo re-

sucitado. De este modo, la teología sinóptica adquiere una dimensión válida para el mundo actual, que —esgrimiendo puros criterios científicos— jamás lograría entablar un diálogo vivo con la revelación divina. La ciencia ha de estar al servicio de la fe y es ésta precisamente la que—abriendo las puertas a la remitificación—sitúa al hombre a nivel bíblico, con lo que puede captar en su justa medida el mensaje revelado.

Sólo procederá, por tanto, a una auténtica interpretación de la teología sinóptica quien—integrado en un ambiente de fe cristiana (remitificación)— sepa lanzar una mirada serena sobre cada uno de los relatos, partiendo de un punto mágico: *Cristo resucitado.*

La teología sinóptica no es, en realidad, más que un canto ininterrumpido a la resurrección de Jesús, punto culminante de toda la revelación bíblica.

CUESTIONARIO

Responder, con la mayor concisión, a las diez preguntas s

1.ª *¿Qué nombre reciben en el Nuevo Testamento los llama gros evangélicos"?*

2.ª *¿Por qué invierte* Lc *el orden de las tentaciones con r relato de* Mt?

3.ª *¿Por qué José no quiere denunciar a María?*

4.ª *¿Hasta qué punto puede hablarse de armonía entre l de Jesús y la del rabinismo contemporáneo?*

5.ª *¿Cómo ha surgido en la exégesis actual la necesidad de u tica desmitificación evangélica?*

6.ª *¿Hasta qué punto conoció María el misterio de la encai la luz de la infancia lucana?*

7.ª *Cítense los diez relatos de milagros que refiere* Mc.

8.ª *¿Qué nexo teológico media, a la luz de los sinópticos, muerte y la resurrección de Jesús?*

9.ª *¿Por qué suponen los sinópticos que Jesús fue tentad tanás?*

10. *¿Por qué se impone una remitificación del cristiano?*

TEMARIO

Desarróllense, en unos diez folios a máquina, uno de los tr siguientes:

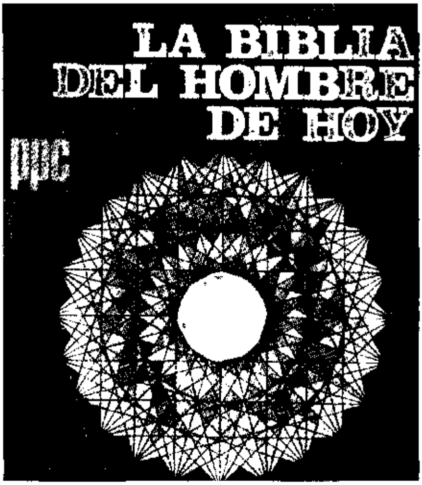
1.º *Señalar los paralelismos existentes entre los relatos ma las tentaciones y los relatos del Exodo, donde se habla ta las tentaciones de Israel. Estos contactos literarios tien cance teológico, pues presentan a Jesús como el nuevo I* SILVA, R.: *Hechos de Jesús*, Ed. Porto y Cía., Santiago de tela, 1966.)

ómo la sana desmitificación—con criterio católico—pue- gran ayuda en orden a captar el auténtico sentido de la inóptica. La desmitificación bíblica exige, como requisi- , una remitificación del cristiano. (Cf. SALAS, A.: *Mito y ación en el Nuevo Testamento,* Ed. "Casa de la Biblia", 1971.)

el contenido soteriológico de la muerte-resurrección de como aparece en la tradición sinóptica. [Cf. *Concilium.* nternacional de Teología, 60 (1970).]

libro regalo

obra escogida para una biblioteca familiar



COLECCION esquema XIII

Formato 20 × 18 cm.
Papel semibiblia.
ENCUADERNACIONES
EN TELA: 650 ptas.
PIEL: 850 ptas.
1.258 págs.
Mapas
Indices completos

Esta Biblia presenta limpiamente la Historia de la Salvación, las grandes acciones de Dios y sus mejores Palabras, sin repeticiones, sin pasajes oscuros, con comentarios que hacen asequible el mensaje de la Revelación al hombre de hoy.

Una Biblia al servicio:
— De la lectura personal.
— Del uso familiar.
— De la acción pastoral.

ppc **ACEBO, 54 - APARTADO 19.049 - MADRID (16)**